JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA



MONTECASINO

JOSÉ FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFÍA

TOMO I

A - K

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

PRÓLOGO A LA QUINTA EDICIÓN

La presente edición difiere de la anterior en lo siguiente: he escrito 546 artículos nuevos; he reescrito totalmente 213 artículos; he ampliado o modificado, a veces sustancialmente, 262 artículos. Además, he revisado el texto, he corregido errores, he ampliado datos, y he puesto al día la bibliografía.

Como resultado, abunda en esta edición el material nuevo. Éste abarca el conjunto de las disciplinas filosóficas y de la historia de la filosofía. He seguido prestando particular atención a los temas de ontología y metafísica, lógica, teoría del conocimiento, filosofía de la ciencia, antropología filosófica e historia de la filosofía. Pero he ampliado no poco las partes relativas a ética, filosofía de la religión, filosofía de la historia, teoría de los valores y estética. He añadido copia de artículos sobre filósofos llamados "menores", antiguos, medievales y modernos, y he ampliado el número de los consagrados a filósofos contemporáneos. Sin desviarme de la norma de no diluir excesivamente la sustancia filosófica, he incluido también algunos artículos sobre conceptos y figuras que, sin ser estrictamente filosóficos —conceptos y figuras importantes, por ejemplo, en la ciencia, en la teología, en el pensamiento social y político—, han mantenido, o mantienen, relaciones particularmente estrechas con cuestiones suscitadas en filosofía.

Aunque he penado mucho por ampliar y mejorar esta obra, no pretendo que sea perfecta. Por lo demás, mi ideal en este caso no es la perfección; creo más razonable trabajar por alcanzar lo bueno que holgazanear soñando en lo mejor. Por este motivo, aunque esta obra está, y estará siempre, abierta a revisiones y mejoras, estimo que en el estado actual de los conocimientos filosóficos es razonablemente suficiente. En todo caso, las revisiones y las mejoras no pueden consistir en pulir y repulir la obra hasta la exasperación. Estoy plenamente de acuerdo en que hay que revisar, corregir y pulir; en esta actividad he consumido incontables horas y casi he arruinado mis ojos. Pero en una obra de las dimensiones de ésta no se pueden practicar los mismos ejercicios de virtuosismo conceptual y lingüístico que son de rigor en otros escritos menos dilatados. Esta obra no es un lindo ensayito. No es, ni puede ser, cosa remirada y relamida. Hay que luchar sin tregua contra la chapucería intelectual. Pero en cierto tipo de obras hay que rehuir el estéril perfeccionismo. Dadas las proporciones que alcanzó esta obra ya en la edición precedente —hasta el punto de que desde entonces pudo ser considerada como una Enciclopedia y no sólo como un Diccionario— varios críticos me han aconsejado que desistiera de ser a la vez el director y el ejecutante, y que recabara el auxilio de colaboradores más diestros que yo en cada una de las disciplinas filosóficas y en cada uno de los períodos históricos. Este consejo es harto tentador, inclusive por razones personales; el tiempo y el esfuerzo gastados en la confección de este Diccionario me han impedido a menudo poner mayores empeños en la elaboración de escritos más "personales", hacia los que, como filósofo, siento cierta debilidad. Sin embargo, aunque la transformación sugerida introduciría en esta obra no pocas mejoras, creo que las ventajas así conseguidas no compensarían los inconvenientes. En la obra presente el conjunto importa por lo menos tanto como el detalle. Pues este Diccionario es ya como un imponente y complejo edificio, con su fachada, sus alas, sus galerías, sus largos e intrincados corredores, sus sótanos y sus ventanales. He alcanzado a familiarizarme con todos ellos y, por descontado, con sus fundaciones. Puedo —todavía— recorrer el edificio en todas direcciones y orientarme en él sin

excesivas perplejidades. Ello significa que puedo aún seguir ampliando, alterando, rehaciendo, depurando y ornando este conjunto sin perderme en su laberinto. Sobre todo, puedo seguir manteniendo su unidad de estilo, la cual no es sólo cuestión de "literatura" —de "estética"—, sino también, y especialmente, de "pensamiento" — de "noética". Por estos motivos no me he decidido todavía a sucumbir a la tentación que se me ha brindado.

El predominio que en esta obra tiene el conjunto sobre los detalles explica que éstos no puedan ser siempre todo lo numerosos o elaborados que ciertos lectores quisieran. Por la naturaleza misma de la obra, hay que pasar a la carrera sobre temas, problemas y autores que en otros trabajos son objeto de exposición y comentario dilatados. Por cierto que no escasean aquí las exposiciones y análisis algo minuciosos. Pero se hallan siempre integrados en visiones de conjunto y expresados en el lenguaje apropiado para ellos. Estimo que con ello no se falsean necesariamente las ideas; sólo ocurre que son enfocadas de modo distinto. Por motivos que no hacen aquí al caso, estimo que es posible presentar y dilucidar lo que se llaman "grandes temas" y "grandes problemas" siempre que se utilice a tal efecto la óptica adecuada. Discurrir sobre la física no equivale a exponer toda la física; discurrir sobre la idea de substancia no es lo mismo que componer una ponderosa monografía sobre tal idea. Sería disparatado pretender hallar en este Diccionario exposiciones tan detalladas del pensamiento de Aristóteles, o análisis tan minuciosos del imperativo categórico como los que figuran en obras especialmente consagradas a estos temas, o hasta a aspectos de ellos. En cambio, puede hallarse en esta obra un modo de presentar, ver, dilucidar y debatir temas y problemas que a veces se echa de menos en estudios y repertorios más especializados. Pues esta obra no se especializa en ningún tema, en ningún problema, en ninguna figura, época, rama o recoveco de la filosofía: se "especializa" en el conjunto de ellos.

Debo a varios lectores y críticos preciosas sugestiones y muy útiles informaciones; todas ellas han contribuido a mejorar esta obra. Pero quiero destacar los auxilios recibidos de tres personas. Mi esposa, que me ha prestado incansablemente ayuda en las múltiples tareas de organización, ordenación y coordenación que requiere esta vasta empresa. El señor Ezequiel de Olaso, que me ha estado enviando puntualmente noticias filosóficas de toda especie y que me ha sugerido no pocas mejoras. Y *el señor Raúl E. Lagomarsino, que ha tenido a su cargo la corrección de pruebas y el ajuste final de la presente edición, y que ha trabajado en ella con la misma perspicacia y tenacidad que mostró en la preparación de las dos ediciones anteriores. Por el volumen de esta edición, la tarea del Sr. Lagomarsino ha sido no sólo perspicaz y tenaz, sino también hercúlea. Creo difícil encontrar mejor "director de edición".*

J. F. M.

Bryn Mawr College, Pennsylvania, 1964.

PRÓLOGO A LA CUARTA EDICIÓN

El autor no ha ahorrado esfuerzos para ampliar y mejorar esta obra; como consecuencia de ello la presente edición contiene un número considerable de novedades con respecto a la precedente. He aquí las más destacadas.

1. Se han escrito 762 artículos nuevos.

2. Se han reescrito por entero, casi siempre con ampliaciones, 239 artículos.

3. Se han modificado o ampliado substancialmente 189 artículos.

4. Se ha revisado completamente el texto para eliminar en lo posible errores e incluir algunas nuevas informaciones.

5. Se ha corregido y puesto al día la bibliografía.

6. Se ha revisado y ampliado el sis tema de llamadas de conceptos tanto dentro como fuera de los artículos.

7 Se han incluido un Cuadro sinóptico y una Tabla cronológica.

Aparte estas novedades, queremos llamar la atención del lector sobre dos puntos que han sido objeto de especial preocupación por parte del autor.

El primero se refiere a la organización interna de cada artículo, en particular de los artículos extensos sobre conceptos. Adoptar un procedimiento único —ya sea exposición de acuerdo con el desenvolvimiento histórico, ya sea descomposición en significados según filósofos o tendencias, ya sea análisis sistemático— hubiera tenido como consecuencia la infidelidad frecuente a las peculiaridades de cada concepto. Hemos seguido, pues, el método que nos ha parecido en cada caso más fecundo para aunar la claridad máxima con la mayor cantidad posible de información, si bien con predilección notoria por el análisis de significados siguiendo el curso histórico y terminando por lo común con una presentación del estado actual de la cuestión o un estudio sistemático del problema correspondiente. Hemos evitado en lo posible la atomización en diversas significaciones y hemos preferido subrayar lo que hubiera de común en ellas o bien —cuando la presentación ha sido predominantemente histórica— la continuidad en la evolución del concepto. En los casos en que el artículo resulta extenso, hemos introducido casi siempre subdivisiones que hacen resaltar, ya los diversos períodos históricos, ya las varias disciplinas filosóficas a las cuales puede adscribirse el concepto.

El segundo punto afecta a los autores y materias representados en la obra. El número de autores, de todos los países y épocas, ha sido muy ampliado. En cuanto a las materias, se ha seguido poniendo singular empeño en tratar extensamente las cuestiones relativas a historia de la filosofía (con introducción, por vez primera en esta obra, de un número relativamente crecido de conceptos relativos a "filosofía orientar), metafísica, ontología, lógica, teoría del conocimiento y el grupo de las llamadas "filosofías de" — de la religión, de la naturaleza, de la ciencia, de la historia, del lenguaje, de la propia filosofía, etc. Pero mientras disciplinas como la ética y la estética estaban insuficientemente representadas en las otras ediciones, en la edición presente han sido debidamente atendidas. La psicología, la sociología y la educación son introducidas en la medida en que pueden ayudar a la comprensión de los problemas filosóficos generales. Y se ha intensificado la introducción de conceptos y problemas que, como los que tocan a las ciencias naturales, ciencias sociales y teología, son susceptibles de despertar el interés no sólo de los filósofos, sino también del público en general.

Larga sería la lista de personas que han hecho al autor valiosas sugestiones sobre diversas partes de la obra; se ha procurado tener en cuenta todas las que encajaban dentro de los marcos que nos

*habíamos trazado previamente. Nos limitaremos a mencionar tres nombres: el profesor George L. Kline, de Bryn Mawr College, el profesor Walter Brün*ing, *de la Universidad de Córdoba (Argentina) —que han enviado extensas y muy útiles listas de correcciones—, y el señor Raúl E. Lagomarsino, de la Editorial Sudamericana, que ha tenido a su cargo —como ya había ocurrido con la precedente— la edición de esta obra y ha llevado a cabo la corrección final de las pruebas compaginadas. A todos, nuestro más sincero agradecimiento.*

Finalmente, agradecemos a Bryn Mawr College el año de licencia sabática otorgada durante el período académico de 1955-1956. En el curso del mismo nos ha sido posible completar nuestro trabajo y terminar en bibliotecas europeas —de España, Italia, Inglaterra, Bélgica, Alemania y muy en particular de Francia— las consultas iniciadas en las de los Estados Unidos.

J. F. M.

París, agosto de 1956.

PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN

Un año y medio pasado en los Estados Unidos bajo los auspicios de la Fundación Guggenheim ha permitido al autor reelaborar de tal modo este Diccionario, que prácticamente se trata de una obra nueva. Una buena parte del contenido de la segunda edición ha sido reescrita. Pero, además, el material agregado ha hecho que el texto actual sea aproximadamente el doble del contenido en la segunda edición, y el triple del que incluía la primera. No creemos necesario señalar cuáles son los puntos donde la reelaboración y las ampliaciones han sido más considerables. De hecho, afectan a la totalidad del volumen y, por lo tanto, a la total dimensión histórica de los conceptos estudiados, aun cuando ciertas partes relativas a la, lógica actual y a la teoría de la ciencia pueden considerarse como enteramente nuevas y particularmente beneficiadas. La bibliografía ha sido también considerablemente aumentada y puesta al día. En muchos casos la parte bibliográfica no es meramente una indicación de títulos, sino que pretende proporcionar una orientación en el autor o él concepto estudiados, de modo que a veces puede considerarse como parte esencial del correspondiente artículo. Las obras que él autor manejó a su paso por las bibliotecas de las Universidades de Columbia, Princeton y Johns Hopkins facilitaron, desde luego, ciertas precisiones que eran necesarias y que habían tenido que permanecer hasta ahora en meros deseos. Pero el autor quiere agradecer también las facilidades encontradas en la Biblioteca Nacional de Chile y en la de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad del mismo país, que le permitieron preparar, desde la aparición de la segunda edición, lo que contiene la tercera. Un Diccionario de Filosofía, aun con todas las limitaciones del presente, no puede componerse en un día ni en un año. Sólo deseamos ahora que el interesado en la filosofía pueda seguir encontrando en él lo único que se ha propuesto ser: un instrumento de trabajo, una herramienta suficiente y precisa. El autor puede preferir la elaboración de su propio pensamiento; no es menos cierto que, en la penuria de libros de trabajo científico que existe todavía en lengua española, no considera perdidos sus esfuerzos con vistas a aportar su grano de arena en lo que comienza ya a divisarse como un prometedor montón.

J. F. M.

Bryn Mawr College, Pennsylvania, 1950.

A

A. La letra mayúscula 'A' es usada en textos filosóficos con varios significados.

1. Aristóteles la emplea muchas veces (por ejemplo en los *Analytica Priora)* para representar simbólicamente el predicado de una proposición en fórmulas tales como "A B', que se lee 'A es predicado de B', Al presentar los silogismos categóricos, la letra *'A'* forma parte del condicional:

Si *A* es predicado de todo B,

que constituye la premisa mayor del silogismo en modo *Barbara* (VÉASE) y que en la literatura lógica posterior se presenta bajo diversas formas, unas en las cuales se expresa la estructura condicional de tal premisa, como en:

Si todo B es A

y otras en las cuales (erróneamente) se omite, como en: Todo B es A.

2. Los escolásticos y todos los tratadistas lógicos posteriores han usado la letra 'A' (primera vocal del término *affirmo)* para simbolizar la proposición universal afirmativa *(affimatio universalis),* uno de cuyos ejemplos es el conocido enunciado:

Todos los hombres son mortales.

En textos escolásticos se halla con frecuencia el ejemplo, dado por Boecio:

Omnis homo iustus est, Y en multitud de textos lógicos la letra 'A' sustituye al esquema 'Todo S es P', sobre todo cuando se introduce el llamado *cuadro de oposición* (VÉASE).

En los textos escolásticos se dice de A que *asserit universaliter* o *generaliter* — afirma umversalmente, o generalmente. También se usa en ellos la letra 'A' para simbolizar las proposiciones modales en *modus* afirmativo y *dictum* negativo (v. MODALIDAD), es decir, las proposiciones del tipo:

Es necesario que *p,*

donde *'p'* representa un enunciado declarativo.

3. En muchos textos se usa la letra *'A'* como uno de los términos componentes de la fórmula que expresa el llamado *principio de identidad.* En la mayor parte de los textos clásicos este principio es expresado mediante la fórmula:

A = A (1).

Es frecuente (véase IDENTIDAD) interpretar (1) en el sentido de que 'A' representa un objeto cualquiera. En este caso (I) equivale a una de las llamadas *notiones communes,* κοιναὶ ἔννοιαι, la que enuncia: 'Toda cosa es igual a ella misma'. La lógica actual expresa (1) mediante las fórmulas:

$$p \supset p,$$
$$p \equiv p,$$

si la identidad se refiere a la ley o al principio de identidad presentado en la lógica sentencial, o mediante la fórmula:

$$(x)(x = x),$$

si la identidad se refiere a la ley de reflexividad presentada en la lógica de la identidad. Observemos que la fórmula (1) es la misma que se usa en la lógica actual para expresar la ley de identidad en la lógica de las clases, en vista del uso de 'A' para representar una clase (Cfr. *infra,* sección 5).

4. La letra 'A' ha sido muy usada por varios idealistas alemanes, especialmente por Fichte y Schelling, en las fórmulas que sirven de base a sus especulaciones sobre la identidad de sujeto y objeto. Hay que advertir que a veces Fichte usa 'A = A' como si fuese un condicional, y lo interpreta como 'Si A existe, A existe'. En cuanto a Schelling, ha usado la letra *'A'* acompañada de otros diversos signos. Mencionamos dos casos.

(a) Los signos '+', '-' y '≠' antepuestos o sobrepuestos a la letra. Ejemplos dé ello son '-A', que representa el ser en sí,'+ A', que representa el ser fuera de sí, y '≠A', que representa el ser consigo mismo o, como dice Schelling, el sujeto-objeto o totalidad. Otro ejemplo es la fórmula:

$$\frac{\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}}{A = A}$$

que es, según dicho filósofo, la forma del ser de la absoluta identidad. En tal fórmula '+' se lee 'el predominio del uno sobre el otro' *(Darstellung meines Systems der Philosophie,* 1801).

(b) Los exponentes agregados a 'A', tal como en 'A^1', 'A^2', 'A^3', que representan, en el vocabulario de Schelling, *potencias de A.* Así, dicho filósofo usa fórmulas tales como '$A = A^1$', '$A = A^2$', '$A = A^3$'. Nos hemos referido a este uso en el artículo POTENCIA.

5. La letra 'A' se usa en muchos textos lógicos como símbolo de una clase (VÉASE), y constituye entonces una abreviatura de los llamados *abstractos simples.* A veces se emplea dicha letra en minúscula, *'a',* con el mismo propósito. Junto a 'A' o *'a'* se usan asimismo como símbolos de clases 'B' o *'b', 'C'* o V.

6. Jan Lukasiewicz usa *'A'* para representar la conectiva V o disyunción (VÉASE) exclusiva, que nosotros simbolizamos por 'V. 'A' sé antepone a las fórmulas, de modo que 'p V q' se escribe en la notación de Lukasiewicz 'A *p q'.* El mismo autor usa a veces 'A' como una de las constantes de la lógica cuantificacional (junto a *'E', 'I', 'O'*). Con la letra 'A' se forma la función expresada mediante *'Aab',* que se lee 'Todo *a es b' o 'b* pertenece a todo *a'.*

7. Jean de la Harpe usa 'A' como signo de aserción (VÉASE).

A, AB, AD. Las preposiciones latinas *a, ab* (= *a* ante vocal) y *ad* figuran en numerosas locuciones latinas usadas en la literatura filosófica, principalmente escolástica, en lengua

latina, pero también en otras lenguas; algunas de estas locuciones, por lo demás —como *a priori, a posteriori, ad hominem*—, son de uso corriente.

A continuación ofrecemos una lista de algunas de dichas locuciones en orden alfabético. En algunos casos traducimos o parafraseamos la locución o señalamos en qué contexto o contextos se usa o puede usarse. En otros casos remitimos a los artículos que se han dedicado a locuciones determinadas o a los artículos en los cuales algunas locuciones se han introducido o usado.

A *contrario - A pari.* Estas dos locuciones se han usado originariamente en el lenguaje jurídico para indicar que un argumento usado con respecto a una determinada especie se aplica a otra especie del mismo género. En el argumento *a contrario* se procede por división; en el argumento *a parí se* procede por identificación. De la esfera jurídica se han trasladado estas locuciones a otras regiones. El razonamiento *a contrario* ha sido definido como el que procede de una oposición hallada en una hipótesis a una oposición en las consecuencias de esta hipótesis. El razonamiento *a pari* ha sido definido como el que pasa de un caso (o de tipo de caso) a otro.

A *dicto secundum quid ad dictum simpliciter* [que corresponde al griego κατὰ τὸ πῆ καὶ ἁπλῶς]. Esta locución se refiere a un razonamiento consistente en afirmar que si un predicado conviene a un sujeto en algún respecto o de un modo relativo, le conviene en todos los respectos o de un modo absoluto (si S es P en relación con algo, S es siempre y en todos los casos P). El razonamiento en cuestión es un sofisma (v.) llamado "sofisma por accidente". Para indicar que este razonamiento no es válido se usa la fórmula A dicto *secundum quid ad dictum simpliciter non valet conse-quentia.*

A digniori (véase *infra).*

A *non esse,* etc. (véase *infra).*

A pari (véase *supra).*

A parte ante - A parte post (véase A PARTE ANTE).

A *parte mentis* (véase *infra).*

A parte rei (VÉASE). En cuanto que *a parte rei* indica "según la cosa misma", *a parte mentis* indica "según la mente" o "según el entendimiento" *(secundum intellectum), A parte rei y a parte mentis son* formas de distinción (VÉASE). En vez de *a parte rei* se dice también *ex natura rei [distinctio ex natura rei]*.

A perfection (véase *infra).*

A posteriori (véase A PRIORI).

A *potiori* - A *digniori* - A *perfection.* La definición de una cosa *a potiori* es la que se lleva a cabo teniendo en cuenta lo mejor [lo más digno; lo perfecto] que haya en la cosa definida.

A *priori* (VÉASE).

A *quo* - *Ad quem.* Al hablar del movimiento (VÉASE) como movimiento local, la locución *a quo* es usada para indicar el punto de arranque y la locución *ad quem es* usada para indicar el punto terminal del movimiento de un móvil. A *quo y ad quem* pueden referirse asimismo a un razonamiento, en cuyo caso indican respectivamente el punto de partida y el fin o la conclusión.

A *se* (VÉASE).

A *simultaneo* (véase Dios; ONTOLÓGICO [ARGUMENTO]).

Ab absurdo — *Ab absurdis.* Se usan estas locuciones para indicar que una proposición parte de algo absurdo o de cosas absurdas.

Ab alio (véase A SE).

Ab esse ad posse. En la teoría delas consecuencias (véase CONSECUENCIA) modales se han usado una serie de locuciones por medio de las cuales. se indica si una consecuencia es o no válida. He aquí algunas:

Ab esse ad posse valet [tenet] consequentia [illatio] y también *Ab illa de inesse (v.) valet [tenet] illa de-possibili.* Se puede concluir de la realidad a la posibilidad, es decir, si X es real, entonces X es posible.

Ab *oportere ad esse valet [tenet] consequentia [illatio]*. Se puede concluir de la necesidad a la realidad, es decir, si X es necesario, entonces X es real.

Ab oportere ad posse valet [tenet] consequentia [illatio]. Se puede concluir de la necesidad a la posibilidad, es decir, si X es necesaria, entonces X es posible.

A *non posee ad non esse valet [tenet] consequentia [illatio]*. Se puede concluir de la imposibilidad a la no realidad, es decir, si X es imposible, entonces X no es real.

Pueden formularse otras consecuencias modales del tipo anterior, cada una de las cuales corresponde a un teorema de la lógica modal.

Ab universali ad particularem. Esta locución se refiere al razonamiento en el cual se pasa de una proposición universal (como 'todo S es P') a una proposición particular (como 'algunos S son P'). El razonamiento es válido, lo que se expresa mediante la locución *Ab universali ad particularem valet [tenet] consequentia [illatio]*. También es válido el razonamiento que pasa de una proposición particular a una infinita [indefinida] o una singular; la fórmula completa reza: *Ab universali ad particularem, sive infinitam sive singularem valet [tenet] consequentia [illatio]*. No es válido, en cambio, el paso de una proposición particular a una universal, lo que se expresa diciendo: A *particulari ad imiversalem non valet [tenet] consequentia [illatio]*.

Ab uno disce omines. A partir de uno se conocen los otros. Esta locución, usada originariamente para referirse a personas (y especialmente a una persona de un grupo, representativa del grupo), puede usarse en forma más amplia para indicar que a partir de un ejemplo pueden conocerse todos los demás ejemplos (cuando menos de la misma clase); que a partir de una entidad pueden conocerse todas las demás entidades (cuando menos de la misma clase).

Ab absurdum (véase ABDUCCIÓN).

Ad aliquid. Esta locución equivale a 'relativo a', 'relativamente a' y se refiere, pues, al ser relativo, ὄν πρὸς τι (véase RELACIÓN). Se usa en varias formas, entre las cuales mencionamos las siguientes:

Ad *aliquid ratione alterius* (= *secundum aliquid).* Lo que tiene relación con algo según otra cosa.

Ad *aliquid secundum se.* Lo que tiene relación con algo según su propio ser [= modo de ser, esencial].

Ad *aliquid secundum rationem tantum.* Lo que tiene relación con algo según la mente o según, el entendimiento.

Ad *aliquid secundum rem.* Lo que tiene relación con algo según la cosa misma.

Ad *extra - Ad intra. Ad extra* se refiere a un movimiento transitivo o trascendente. Ad *intra* se refiere a un movimiento inmanente (véanse EMANACIÓN, INMANENCIA, TRASCENDENCIA).

Ad *hoc.* Una idea, una teoría, un argumento ad *hoc* son los que valen

solamente para un caso particular, generalmente sin tener en cuenta otros casos posibles.

Ad hominem. Un argumento *ad hominem* es el que es válido, se supone que es válido, o termina por ser válido, sólo para un hombre determinado o también para un grupo determinado de hombres. En vez de la locución *ad hominem* se emplea a veces la locución *ex concessis.*

Ad humanitatem. Un argumento *ad humanitatem* es uno que se supone es válido para todos los hombres sin excepción. Tal argumento se considera, pues, como un argumento que va más allá de todo individuo particular y, en calidad de tal, como un argumento *ad rem,* es decir, según la cosa misma considerada.

Ad ignorantiam. Un argumento *ad ignorantiam* es el que se halla fundado en la ignorancia (supuesta o efectiva) del interlocutor.

Ad impossibile (véase ABDUCCIÓN).

Ad intra (véase *supra).*

Ab judicium. Según Locke, un argumento *ad judicium* es un argumento que se justifica por el argumento mismo (por el "juicio") y no es, por tanto, un argumento *ad hominem, ad ignorantiam* o *ad verecundiam.*

Ad personam. Un argumento *ad personam* es, en verdad, un argumento *contra* una persona determinada, fundándose en efectivas o supuestas debilidades de la persona en cuestión. Este argumento tiende a disminuir el prestigio de la persona contra la cual va dirigido.

Ad quem (véase *supra).*

Ad rem (véase *supra).*

Ad valorem. Puede llamarse *ad valorem* a un argumento que se funda en el valor de la cosa o cosas consideradas o defendidas.

Ad verecundiam. Un argumento *ad verecundiam* es el que se funda en la "intimidación" supuestamente ejercida por la autoridad o autoridades a las cuales se recurre con el fin de convencer al interlocutor o interlocutores.

A DICTO SECUNDUM QUID AD DICTUM SIMPLICITER. Véase SOFISMA.

A FORTIORI. La expresión *a fortiori* es definida de varios modos. Pueden reducirse a dos. (1) Se dice que un razonamiento es *a fortiori* cuando contiene ciertos enunciados que se supone refuerzan la verdad de la proposición que se intenta demostrar, de tal modo que se dice que esta proposición es *a fortiori* verdadera. El *a fortiori* representa el *tanto más cuanto que* con que se expresa gramaticalmente el hecho de que a una parte de lo que se aduce como prueba viene a agregarse la otra parte, sobreabundando en lo afirmado. Con frecuencia se usa este tipo de razonamiento cuando se quiere anular toda objeción posible (y considerada verosímil) contra lo anunciado. Un ejemplo de razonamiento *a fortiori* en este sentido es: "Lope de Vega es un poeta, tanto más cuanto que en los pasajes de su obra en los que no pretendía expresarse poéticamente empleó un lenguaje predominantemente lírico." (2) Argumento *a fortiori* se llama también a un razonamiento en el cual se usan adjetivos comparativos tales como "mayor que", "menor que", etc., de tal suerte que se pasa de una proposición a la otra en virtud del carácter transitivo de tales adjetivos. Un ejemplo de argumento *a fortiori* en este sentido es: "Como Juan es más viejo que Pedro, y Pedro es más viejo que Antonio, Juan es más viejo que Antonio." En la lógica clásica se considera a veces este argumento como una de las formas del silogismo llamado *entimema* (VÉASE). Pero como los adjetivos comparativos citados expresan las más de las veces relaciones, resulta que el estudio del argumento *a fortiori* puede ser estudiado dentro de la lógica actual en la teoría de las relaciones (véase RELACIÓN).

El sentido (1) es predominante retórico; el sentido (2), declaramente lógico. En este último sentido ha sido examinado por Arthur N. Prior ("Argument *a fortiori", Analysis,* 9 [1948-49], 49-50). Prior indica que aunque un argumento como "Todo lo que es mayor que algo mayor que C es mayor que C" es un modo de decir "Los argumentos α *fortiori* son válidos", puede efectuarse la reducción requerida sin insertar ninguna premisa y limitándose a reformular las premisas dadas. Aplicada al caso anterior la reformulación da el siguiente resultado:

"Todo el tamaño que tiene B, es tamaño que tiene A, y A tiene algo de tamaño que no tiene B;

Todo el tamaño que tiene C, es tamaño que tiene B y B tiene algo de tamaño que no tiene C;

Por lo tanto, todo el tamaño que tiene C, es tamaño que tiene A, y A tiene algo de tamaño que no tiene C."

A PARTE ANTE, A PARTE POST. En la literatura escolástica se distingue entre las expresiones *a parte ante y a parte post.* Por ejemplo, se dice que el alma ha existido *a pane ante (a parte ante perpetua)* si su ser es anterior al cuerpo, y que ha existido *a parte post (a parte post perpetua)* si no antecede al cuerpo, antes bien comienza con éste. En ambos casos se supone, empero, que el alma permanece después de la disolución del cuerpo *(post dissolutionem a corpore maneat, duret post perpetuo a corpore separata).*

A PARTE REI. Los escolásticos usan la expresión *a parte rei* para significar que algo es según la cosa misma, es decir, según la naturaleza de la cosa o, más simplemente, según ella misma. Por ejemplo, se puede preguntar si las cosas naturales son *a parte rei* o bien si resultan solamente de la operación del entendimiento. Por consiguiente, el ser α *parte rei* se opone al ser *secundum intellectum.*

A POSTERIORI. Véase A PRIOBI.

A PRIORI. Aunque las expresiones *a priori y a posteriori* han sido empleadas abundantemente sólo en la filosofía moderna y, con menor insistencia, en la medieval, el problema a que ellas se refieren fue tratado desde la Antigüedad. Cierto que en ésta la diferencia entre lo que es primero y lo posterior se refería más bien a la naturaleza misma de la cosa y, por derivación, a la del conocimiento. Pero la cuestión de la forma de conocimiento no quedaba de ninguna manera excluida. Se distinguió, así, entre el conocer por causas y el conocer por efectos, el conocer según la cosa en sí, y el conocer πρὸς ἡμᾶς, *quoad nos,* para nosotros. Distinciones emparentadas casi siempre con las relativas a la diferencia entre el conocimiento conceptual y el empírico, el independiente y el dependiente, etc. Así pasó el problema a la filosofía medieval, dentro de la cual comenzó a tratarse la distinción entre *a priori y a posteriori* en un sentido a veces muy parecido al moderno. Las fórmulas mis-

mas solamente fueron empleadas por vez primera por Alberto de Sajonia (Prantl, IV, 78), el cual, siguiendo algunos precedentes ya entonces consagrados, expresaba con ellas dos formas de razonamiento en las que se iba respectivamente del principio a la consecuencia y de ésta al principio. Habría aquí, pues, una significación análoga a la que tenía en la Antigüedad la distinción entre la demostración por la causa y por el efecto, la cual correspondía, por lo demás, al primado ontológico de la causa, en tanto que ésta sea, efectivamente, como la tradición antigua generalmente suponía, lo que es primero por naturaleza. Sin romperse el vínculo con la tradición, antes bien reapareciendo ésta en la medida en que se atacó el problema a fondo, la cuestión del *a priori,* en el sentido actual, comienza, sin embargo, a plantearse sólo con toda amplitud cuando en la época moderna prima sobre el problema del ser la cuestión del conocimiento.

Tal ocurre ya en Descartes. No hay en éste ninguna doctrina formal de lo *a priori,* pero su noción de "idea innata" (*Med. de prima phil,* II; *Princ. phil.,* I, 10) se aproxima a la concepción moderna de "idea *a priori".* Los motivos ontológicos priman todavía, sin embargo, en la filosofía cartesiana, sobre los epistemológicos; por eso las ideas innatas no son solamente lo primero para nosotros, sino también la expresión de la realidad en cuanto es vista (directa e intuitivamente) en su verdad. Las ideas claras y distintas (véase CLARO) de una cosa son la cosa misma en cuanto que vista o aprehendida mediante una intuición (VÉASE). Locke, en cambio, desarrolla una crítica del innatismo (VÉASE) que puede equipararse a una crítica de todo elemento *a priori* en el conocimiento. Mas puede preguntarse si no hay en la noción lockiana de *ideas de reflexión* elementos que no puedan derivarse directa o indirectamente de las sensaciones. Si la derivación fuera indirecta, todavía lo *a priori* se hallaría ausente de la epistemología de Locke. Pero si se postulara simplemente que hay derivación indirecta y no fuese posible mostrar cómo se lleva a cabo, ni siquiera en principio, habría algo de aprioridad en las ideas de reflexión, cuando menos en algunas de ellas. Supongamos, sin embargo, que no hay aprioridad alguna en este sentido; todavía puede preguntarse si no hay en Locke la noción de ciertas verdades generales distintas de las ideas obtenidas mediante percepción o mediante demostración. Locke habla de estas verdades o ideas generales y declara que son "meras construcciones mentales" *(Essay,* IV, cap. vii, 9). La cuestión se plantea entonces del siguiente modo: ¿son tales construcciones meras expresiones lingüísticas? Si lo son, entonces no pueden ser llamadas propiamente "ideas". Si no lo son, debe de haber en ellas algo *a priori.*

Ahora bien, una distinción entre tipos de conocimiento que lleva a la concepción de un *a priori (* acéptese o no como necesario para el conocimiento de lo real) se encuentra por vez primera solamente en Hume y en Leibniz. La distinción propuesta por Hume *(Enquiry,* sec. II, parte 1) de "todos los objetos de la razón o investigación humana" en relaciones de ideas *(Relations of Ideas) y* hechos contantes y sonantes *(Matters of Fact)* equivale a una distinción entre enunciados analíticos y sintéticos respectivamente (véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO). Los enunciados analíticos son completamente *a priori;* no proceden de la experiencia, pero no pueden decir nada sobre la experiencia o sobre "los hechos". Se limitan a constituir la base de razonamientos puramente formales y son descubiertos mediante la "mera operación del pensamiento" *(loc. cit.),* pudiendo compararse con reglas — reglas de lenguaje. A su vez, Leibniz distingue entre verdades de razón y verdades de hecho (véase artículo correspondiente y las pertinentes citas de Leibniz). Las verdades de razón son eternas, innatas y *a priori,* a diferencia de las verdades de hecho, que son empíricas, actuales y contingentes. "La razón —escribe Leibniz— es la verdad conocida cuyo enlace con otra verdad menos conocida hace que demos nuestro asentimiento a la última. Pero de modo particular, y por excelencia, se la llama razón si es la causa no solamente de nuestro juicio, sino también de la propia verdad, la cual se llama también razón *a priori, y* la causa en las cosas responde a la razón en las verdades." *(Théodicée,* IV, xvii, 1). Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que la aprioridad (lo mismo que el carácter innato) de las verdades de razón no significa que éstas se hallen siempre presentes a la mente; las verdades de razón y *a priori* son, en rigor, aquellas que hay que reconocer como evidentes cuando se presentan, como diría Descartes, a "un espíritu atento".

No obstante las fundamentales diferencias que hay entre la filosofía de Hume y la de Leibniz, estos autores coinciden en un punto: en que los enunciados *a priori* son analíticos y no sintéticos. Pero mientras para Hume ello es consecuencia de su carácter puramente lingüístico-formal, para Leibniz es resultado de su preeminencia sobre la experiencia.

Distinta de Leibniz y de Hume es la concepción de lo *a priori* defendida por Kant. Los conceptos y las proposiciones *a priori* tienen que ser pensados con carácter de necesidad absoluta. Pero no simplemente porque sean todos puramente formales. Si lo fuesen, habría que desistir de formular proposiciones universales y necesarias relativas a la Naturaleza; la universalidad y necesidad de tales proposiciones sería entonces sólo la consecuencia de su carácter analítico. Por otro lado, los conceptos de la razón no pueden aplicarse a la realidad en sí y menos aun servir de ejemplos o paradigmas de esa realidad; toda metafísica basada en puros conceptos de razón trasciende de la experiencia posible y es resultado de una pura imaginación racional (por tanto, no sintética). Kant considera que el conocimiento *a priori* es independiente de la experiencia, a diferencia del conocimiento *a posteriori,* que tiene su origen en la experiencia (K. *r. V.* B 2). La independencia de la experiencia debe entenderse de un modo absoluto, no respecto a tales o cuales partes de la experiencia. Los modos de conocimiento *a priori* son pufos cuando no hay en ellos ninguna mezcla de elementos empíricos *(op. cit.,* B 3). "Todo cambio tiene una causa" no es para Kant una proposición absolutamente *a priori,* porque la noción de cambio procede de la experiencia. La independencia de la experiencia no debe entenderse en sentido psicológico, sino epistemológico; el problema de que se ocupa Kant en la *Crítica de la razón pura* no es el del origen del conocimiento (como en Locke y en Hume), sino el de su validez. Ahora bien, Kant admite que puede haber

juicios sintéticos *a priori*. Así, lo *a priori* no es siempre solamente analítico. Si fuese tal, ningún conocimiento relativo a la Naturaleza podría constituirse en ciencia. Ni siquiera el sentido común puede prescindir de modos de conocimiento *a priori*. Preguntar si hay juicios sintéticos *a priori* en la matemática y en la ciencia de la Naturaleza (física), equivale a preguntar si estas ciencias son posibles, y cómo lo son. La respuesta de Kant es afirmativa en ambos casos, pero ello se debe a que lo *a priori* no se refiere a las cosas en sí (véase COSA), sino a las apariencias (véase APARIENCIA). Los elementos *a priori* condicionan la posibilidad de proposiciones universales y necesarias. En cambio, no hay en la metafísica juicios sintéticos *a priori*, porque lo *a priori* no se aplica a los *noumena*, (véase NOÚMENO). Kant trata en la *Crítica de la razón pura* (donde con más detalle ha elaborado la idea de la aprioridad) de las formas *a priori* de la intuición (espacio y tiempo) y de los conceptos *a priori* del entendimiento o categorías.

Mikel Dufrenne (Cfr. *op. cit. infra*, págs. 11 y sigs.) ha indicado que pueden discernirse dos grupos de problemas relativos a la concepción kantiana de lo *a priori*. Por un lado, problemas relativos a la naturaleza del sujeto en tanto que "portador" de lo *a priori*. Lo *a priori* funda la objetividad en tanto que un sujeto constituyente (véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO) hace posible la experiencia. Pero hay aquí, en rigor, dos elementos: una condición surgida de la naturaleza subjetiva y una condición formal de la experiencia como tal. Si se subraya el primer elemento, se tiende a una concepción psicológica del sujeto trascendental; si el segundo, a una eliminación de todo sujeto como sujeto. Por otro lado, hay problemas relativos a la relación entre el sujeto y el objeto. Esta relación es para Kant trascendental (VÉASE); no se trata de producción del ente, sino de determinación de la objetividad del objeto (de su cognoscibilidad en tanto que objeto). Pero aquí se puede considerar o que el sujeto trascendental absorbe el objeto en su objetividad de un modo total, de suerte que las condiciones del objeto son equivalentes a las modificaciones del sujeto, o que el objeto absorbe por entero al sujeto. Parece, en todo caso, que desde el momento en que se admite que lo *a priori* tiene su fuente en un sujeto de conocimiento, es imposible evitar las cuestiones ontológicas que Kant se proponía justamente evitar hasta haber despejado por entero el camino para la metafísica mediante la filosofía trascendental.

La doctrina kantiana fue a un tiempo criticada y elaborada por los idealistas alemanes postkantianos. Ejemplo de esta doble actitud es la de Hegel. Por un lado, Hegel acepta la concepción de lo *a priori* en tanto que admite (cuando menos al exponer la doctrina de Kant) que la universalidad y necesidad deben hallarse *a priori*, esto es, en la razón *(Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Teil III, Abs. iii. B; Glöckner, 19: 557). Por otro lado, Hegel considera que las expresiones *a priori y* 'sintetizar' usadas por Kant son vagas y hasta vacías *(Logik*, Buch I, Abs. II, Kap. ii. A. Anm. 1; Glöckner, IV, 250). De modo sorprendentemente parecido al modo como la noción de *a priori* ha sido elaborada por los fenomenólogos, Hegel estima que también la determinación del sentimiento posee elementos (o "momentos") *a priori (loc. cit.)*, con lo cual dicho filósofo extiende la noción de aprioridad a lo que no es solamente intelectual.

La cuestión del *a priori* ha sido debatida muchas veces en el pensamiento filosófico contemporáneo. Mientras unos lo han seguido admitiendo en un sentido análogo al de Kant, otros lo han rechazado, ya sea en nombre de la concepción más tradicional de lo *a priori*, ya sea en nombre de la proclamada imposibilidad de concebir ningún conocimiento que no esté dado bajo estas dos formas: o como procedente de la experiencia o como puramente lógico-analítico (véase ANALÍTICO). Lo a *priori* ha significado entonces lo puramente vacío y formal, la "lógica que llena el mundo", para emplear la expresión de Wittgenstein. Contrariamente a Kant, se han eliminado de lo α *priori* todas las síntesis y todo elemento sintético. Esta última concepción ha asumido diversas formas, desde las más radicales hasta las atenuadas. A las primeras pertenecen la mayor parte de las corrientes neopositivistas y "analíticas"; dentro de las segundas puede incluirse una concepción de lo *a priori* como la defendida por C. I. Lewis. Éste admite la necesidad de lo *a priori* (en virtud de que no hay conocimiento posible sin interpretación), y lo proclama independiente de la experiencia, "no porque prescriba una forma que la experiencia deba cumplir o anticipe alguna armonía preestablecida de lo dado con las categorías de la mente, sino precisamente porque no prescribe *nada* al contenido de la experiencia" *(Mind and the World Order*, 1929, pág. 197). Lo *a priori* será verdadero sin importar a *qué* se refiere. Sin embargo, lo *a priori* anticipa caracteres de lo real (sin lo cual carecería de toda significación), si bien de lo real en tanto que "categorial-mente interpretado". Esto tiene varias consecuencias. Primero, el rechazo de las concepciones tradicionales —entre ellas, la kantiana— de lo a *priori*. Segundo, la consideración del conocimiento *a priori* como un conocimiento formal. Tercero, y finalmente, el hecho de que tal formalidad no equivalga a una pura vaciedad de las significaciones. Con lo cual Lewis mantiene, por así decirlo, una posición intermedia entre la concepción puramente formal y la puramente trascendental. Pues los principios *a priori* representan verdaderamente *principios de orden y criterios de lo real (op. cit.*, pág. 231); al determinar las significaciones, la mente forja ese tipo de verdad sin el cual no habría ninguna otra verdad posible. Por eso el hecho de que los últimos criterios de las leyes de la lógica sean "pragmáticos" no significa, para el "pragmatismo conceptualista" de Lewis, la sumisión de lo formal a una decisión arbitraria cualquiera, sino el resultado del hecho de que la clasificación categorial e interpretación de lo real sean forzosamente *nuestra* clasificación y *nuestra* interpretación.

La solución de Husserl al problema es de carácter muy distinto, pero se refiere también a la cuestión de subrayar la aprioridad sin tener que abandonar la referencia a lo real. En la fenomenología de Husserl, el carácter de aprioridad no es propio solamente de las esencias formales, sino también de las materiales, con lo cual queda ampliado el marco de la concepción kantiana de lo *a priori*, excesivamente vinculada a su signí-

ficación formal. Gracias a esta aprioridad de las esencias materiales es posible, como Scheler ha realizado en la esfera de la ética, una síntesis de lo umversalmente válido con lo concreto y, con ello, un conjunto de ciencias basadas en un "apriorismo material". Lo *a priori* resulta así esencialmente modificado, pero ello no significa que la aprioridad quede sometida desde su principio a la observación de los hechos y a toda comprobación fáctica. Lo que es *a priori* se comporta respecto a lo real de una doble manera: por una parte, es independiente de él en el sentido de que en él se da la esencia de lo real aun en el caso de que éste no aparezca como algo efectivo y no pase de su mero ser fenómeno a ser "apariencia"; por otra, está vinculado a él en el sentido de que allí halla cumplimiento la experiencia extra-fenomenológica. De esta suerte lo α *priori* se hace contenido intuitivo —y no imposición del entendimiento sobre un hipotético caos de lo dado— y experiencia — en vez de ser forma impuesta a la experiencia. Toda identificación de lo *a priori* con lo no "empírico" y lo formal —identificación que tiene su paralelo en la no menos usual identificación de lo *a posteriori* con lo empírico y lo material— queda así invalidada. Lo α *priori* no es el conjunto de formas generales que modelan una materia no menos general; la relación entre lo formal y lo material es meramente relativa, pues lo que en un caso puede ser materia de una intuición puede ser en otro caso forma. La oposición absoluta entre lo *a priori* y lo *a posteriori* no coincide con una oposición paralela entre lo formal y lo material y menos aun con una oposición paralela entre lo lógico y lo alógico. La posibilidad de una aprioridad material es tan completa, según Husserl, que puede decirse que a ella pertenecen la mayor parte de las aprioridades.

Además de los textos a que se ha hecho referencia en el artículo, véanse las siguientes obras. Análisis de la noción de *a priori:* Narziss Ach, *Ueber die Erkenntnís a priori, insbesondere in der Arithmetik,* 1913. — Nicolai Hartmann, "Ueber die Erkenntbarkeit des Apriorischen", *Logos,* V (1914-15), 290-329; reimp. en *Kleinere Schriften,* III, 1958, págs. 186-218. — A. Pap, "The Different Kinds of a Priori", *The Philosophical Re-view* LIII (1944), 464-84. — H. Ne-ri Castañeda, "Analytic Propositions, Définitions and the *A Priori", Ratio* II (1959), 80-101. — Mikel Dufrenne, *La notion d'a priori,* 1959. — Véase asimismo la bibliografía en el artículo ANALÍTICO Y SINTÉTICO. Para el α priori en la teoría física: A. Pap, *The A Priori in Physical Theory,* 1946. — Sobre el *a priori* en diferentes autores y corrientes: M. Guggen-heim, *Die Lehre vom apriorischen Wissen in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Ethik und der Erkenntnistheorie in der sokratisch-platonischen Philosophie,* 1885. — Nicolai Hartmann, *Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie,* 1936 (Sitzungsber. der preuss. Ak. der Wiss. Phil. hist. Kl. XV [1935]; reimp. en *Kleinere Schriften,* II, 1957, págs. 48-85). — Aline Lion, *Anamnesis and the A Priori,* 1935. — L. di Rosa, *La sintesi a priori:* S. *Tomaso e Kant,* 1950. — Bella K. Milmed, Kan *and* Current *Philosophical Issues: Sortie Modem Develop-ments of His Theory of Knowledge,* 1961, especialmente Caps. II, III, V y VII. — Lothar Eley, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phä-nomelogie E. Husserls,* 1962 [Phae-nomenologica, 10]. — A. Silberstein, *Leibniz Apriorismus im Verhältnis zu seiner Metaphysïk,* 1904. — A. Sicker, *Der leibniz-kantische Apriorismus und die neuere Philosophie,* 1900. — G. Hellström, *On Hume's aprioribegrepp,* 1925. — G. Cesca, *La dottrina kantiana dell'a priori,* 1885. — Rudolf Eisler, *Die Weiterbildung der Kantschen Aprioritätslehre bis zur Gegenwart,* 1895. — Ake Petzäll, *Der* Apriorismus *Kants und die "Philosophia pigromm",* 1933. — C. Mazzantini, *II problema delle verita necessarie e la sintesi a priori di Kant,* 1935.

A SE. En el vocabulario latino de la escolástica es común distinguir entre la expresión α se y la expresión *ab alio. A se* significa "por sí", "por sí mismo", "desde sí", "desde sí mismo", "procedente de sí", "procedente de sí mismo"); *ab alio* significa "procedente de otro". Por este motivo un ser *a se* es considerado como un ser independiente, ἄναρχον. Se dice, así, que Dios es *a se (substantia a se)* —y también *per se, ex se*—, pues tiene su principio (o causa) de existir en sí mismo. En cambio, una entidad creada se dice que es *ab alio,* porque no tiene el principio (o causa) de existir en si misma, sino en otra realidad (en Dios). Esta última distinción es radical, pues se refiere a la raíz del ser y de lo creado.

Puede, sin embargo, distinguirse entre el ser *a se y el* ser *ab alio* en un sentido menos radical. Así, por ejemplo, se dice que una entidad procede de otra cuando tiene simplemente en esta otra su origen (con frecuencia causal): *lux est a sole* (la luz procede del sol). La distinción entre *a se y ab alio* es paralela con frecuencia a la distinción entre in *se* (VÉASE) e *in alio,* aun cuando se tiende a emplear la primera cuando so hace referencia al principio del cual procede una entidad y la segunda cuando se habla del ser de una entidad. Cuando se subraya el motivo de la procedencia se usan las expresiones *a se moveri* (que se contrapone a *ab alio moveri) y a se procedere* (que se contrapone a *ab alio procedere).* Por lo demás, el proceder de otra entidad puede entenderse en dos sentidos: según el ser real *(secundum esse reale) y* según el ser intencional *(secundum esse intentionale).* Para el significado de 'ser intencional', véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD.

Se dice también del ser *a se* que posee aseidad *(aseitas).* Lo mismo que hemos visto para el ser *a se,* la aseidad puede afirmarse de un modo general, como un rasgo de todo ente que procede de sí mismo —y, por lo tanto, *del* ente, o de un modo (ontológica-formalmente) menos general, como el *constitutivum metaphysicum* de un ente determinado, pero único, Dios. Algunos autores se inclinan por lo primero y dan distintas razones para apoyar su opinión: que la noción de referencia es demasiado formal y conviene sólo al ente en cuanto ente, que reducir la aseidad a Dios lleva al riesgo de absorber en Éste todos los demás entes, etc. Otros, en cambio, se manifiestan partidarios de lo segundo, y alegan en favor de su tesis que la aseidad puede predicarse únicamente de aquella realidad en la cual la esencia subsiste en toda la plenitud del ser, es decir, que posee todas las perfecciones tanto intensivas como extensivas.

A SIMULTANEO. Véase Dios, ONTOLÓGICA (PRUEBA).

AALL (ANATHON) (1897-1943) nac. en Näseeby (Tromsö, Noruega), docente privado en Halle de 1904 a

1908 y profesor en Cristianía (Oslo a partir de 1925) desde 1908, se distinguió primeramente por sus estudios histórico-filosóficos e histórico-religiosos, pasó luego al estudio de la psicología experimental y desembocó, finalmente, en una filosofía de la Naturaleza y en una metafísica. Como el propio Aall puso de manifiesto, su interés por la filosofía se manifestó en dos esferas que juzgaba relacionadas entre sí: la filosofía en su historia, y lo que llamó la filosofía de la existencia, es decir, de la realidad. La primera fue entendida por Aall como un estudio que no comprendía solamente la exposición histórica de los filosofemas, sino su vinculación con la total situación histórica de la cual tales filosofemas habían emergido: no hay motivo, decía Aall, para cortar la relación entre la sofística jónica y la democracia griega, entre el industrialismo moderno y la psicología empírico-experimental. La segunda fue entendida como una filosofía de la Naturaleza desarrollada sobre bases epistemológicas y con intenciones últimamente metafísicas. Esta filosofía de la Naturaleza o filosofía crítica de la existencia tenía por base positiva la investigación psicológica, que Aall condujo sobre todo en el sentido de una psicología de los sentidos y que consistió en una asimilación, crítica y superación del mecanicismo y del energetismo contemporáneos. El reduccionismo de éstos era rechazado por Aall como una inadmisible adhesión al monismo metafísico. Una cierta forma de realidad, ciertamente funcional, pero no simplemente energética, se revelaba, a su entender, entre los coeficientes fisiológicos observables y las manifestaciones psíquicas. Esto constituía la base de la mencionada "crítica de la existencia real", que incluía el análisis psicológico-crítico de las nociones de energía, de tiempo *y* de movimiento y que desembocaba, finalmente, en una concepción funcional de la unidad del alma y del cuerpo, del espíritu y de la materia, así como en una filosofía de la existencia que, en sus propios términos, debía ser designada como pluralista y que sostenía que "el propio espíritu y su vida, los propios contenidos empíricos de carácter no mecánico, poseen realidad independiente" *(Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, ed.* R. Schmidt, t. V, 1924, pág. 22).

Obras principales: *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur,* I, 1896; II, 1899 *(El Logos. Historia de su evolución en la filosofía griega y en la literatura cristiana).* — 'Om Sansynliget og dens betydning logisk betraktet", *Tidskr. f. Mathematik og Naturvindenskab* (1897) ("Sobre la probabilidad y sus condiciones desde el punto de vista lógico"). — *Macht und Pflicht. Eine Natur- und Rechtsphilosophische Untersuchung,* 1902 *(Poder y Deber. Una investigación de filosofía de la Naturaleza y filosofía del Derecho).* — *Ibsen og Nietzsche,* 1906. — *Henrik Ibsen als Dichter und Denker,* 1906 (H. *I. como poeta y pensador).* — *Logik,* 3a ed., 1921. — "Filosofien *i* Norden", *Videnskapsehk, Skr. hist. fil. kl,* N° 1 (1918) ("La filosofía en Noruega"). — *Psykologi,* 1926. — *Socialpsykologi,* 1938. — Además, numerosos escritos, publicados en revistas, sobre temas de psicología experimental, de Historia de la filosofía y de filosofía de la Naturaleza. Particularmente importantes para su filosofía son los escritos: "Gibt es irgendeine andere Wirklichkeit als die mechanische?", *Zeitschrift für Philosophie,* CLXII (1917) ("¿Hay alguna otra realidad además de la realidad mecánica?") y "The Problem of Reality", *The Journal of Philoso-phy,* XXII (1925), 533-47 — V. también la autoexposición citada arriba.

ABANO (PEDRO DE). Véase PEDRO DE ABANO.

ABBAGNANO (NICOLA) nac. (1901) en Salerno (Italia), profesor desde 1939 en la Universidad de Turin, representa actualmente el existencialismo (VÉASE) italiano. Sin embargo, el existencialismo de Abbagnano no es un reflejo del existencialismo alemán o francés, sino un resultado del desarrollo interno de su propio pensamiento, surgido, por lo demás, de la propia situación filosófica contemporánea. Abbagnano rechazaba ya en su primer libro no sólo las concepciones "clásicas" de la verdad, sino también las que, como las intuicionistas, modernistas o puramente historicistas, sólo podían ser parcialmente satisfactorias. Desde un principio se trataba, pues, de encontrar algún elemento capaz de representar un principio metafísico en el cual las demás realidades fuesen dadas sin reducirse a la pura racionalidad o absorberse en la conciencia absoluta del idealismo. Tal principio no debía apoyar ni lo puramente subjetivo ni lo enteramente objetivo, ni lo completamente racional ni lo absolutamente irracional. Por otro lado, no debía ser tampoco un compromiso ecléctico. Abbagnano halló en el concepto de existencia (VÉASE) la formulación de tal posibilidad. Pues este concepto replanteaba los datos mismos de la cuestión metafísica al insistir en la problematicidad esencial del principio. La problematicidad es entonces lo único que permite el pensamiento y la vida, es decir, lo que constituye su propio horizonte. Ahora bien, esto caracteriza los modos dentro de los cuales la existencia vive o por los cuales se manifiesta: el esfuerzo *(impegno),* la decisión *(decisione),* la elección *(scelta) y* la fidelidad *(fedeltà).* La unidad última de estos modos, o la estructura fundamental de la existencia, es, por otro lado, lo que puede permitirle eludir el recaer dentro del inmanentismo idealista: la trascendencia. De ahí la insistencia de Abbagnano en el modo particular con que él defiende la relación o *rapporto* de la existencia con el ser, a que hemos aludido en el artículo Existencialismo (VÉASE). Por eso la existencia es, en Abbagnano, la propia relación con el ser, y por eso los actos existenciales pueden trascender hacia el ser; en suma, "hacia la unidad absoluta del ser". Pues, en última instancia, la existencia se constituye trascendiendo hacia la existencia, y se reduce a este continuo trascender.

Obras principales: *Le sorgenti irrazionali del pensiero,* 1923. — *Il problema dell'arte,* 1925. — *Il nuovo idealismo inglese e americano,* 1927. — *Guglielmo di Ockam,* 1931. — *La nozione del tempo in Aristotele,* 1933. — *La fisica nuova. Fondamenti di una teoría della scienza,* 1934. — *Il principio della metafísica,* 1936. — *Lineamenti di pedagogia,* 1936. — *La struttura dell' esistenza,* 1939 (trad. esp.: *La estructura de la existencia,* 1958). — *B. Telesio* (I. *Telesio.* II. *Telesio e la filosofía del Rinascimento),* 1941. — *Introduzione all'esistenzialismo,* 1942, 2a éd., 1947 (trad. esp.: *Introducción al existencialismo,* 1955). — *Filosofía, Religione, Scienza,* 1947 (trad. esp.: *Filosofía, religión y ciencia,* 1961). — *Existenzialismo positivo,* 1948 (trad. esp. : *Existencialismo positivo,* 1953). — *Storia della filosofía,* 3 vols. (I, 1, 1949; II, 1 y 2, 1949); III, 1953), reed. en 3

vols., 1953-54) (trad. esp.: *Historia de la filosofía,* 2 vols., 1955-56). — *Storia del pensiero scientifico,* 1951 y sigs. — *Possibilita e liberta,* 1956 (trad. esp.: *Filosofía de lo posible,* 1957). — *Problemi di sociologia,* 1959 (colección de artículos [1951-1958]). — *Dizionario di Filosofía,* 1961 (trad. esp.: *Diccionario de Filosofía,* 1963). — Véase autoexposición de su filoso fía titulada "Metafísica ed esistenza" en M. F. Sciacca, *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, págs. 9-25. — Véase también V. Fatone, *La exis tencia humana y sus filósofos,* 1953, cap. X. — G. Giannini, *L'esistenzialismo positivo di N. A.,* 1956. — Ma ría Angela Simona, *La notion de li berté dans l'existentialisme positif de N. A.,* 1962 [Studia Friburgensia, N. S., 32].

ABDERA (ESCUELA DE). A menudo se encuentra en las historias de la filosofía griega la expresión 'Escuela de Abdera'. Designa el llamado atomismo de algunos de los filósofos presocráticos (Leucipo, Demócrito). El nombre procede del lugar de nacimiento de Demócrito: Abdera, una colonia jónica de Tracia (donde había nacido también Protágoras). Por este motivo Demócrito es llamado asimismo *el abderita.* Tanto este nombre como la expresión que designa la escuela pueden considerarse, sin embargo, sólo como recursos mnemotécnicos. En efecto, en la época de los atomistas la actividad filosófica griega estaba centrada en Atenas, y el período durante el cual floreció la Escuela de Abdera es el llamado *período ático.* Por lo demás, Demócrito viajó mucho por diversos países del Cercano Oriente y hasta se dice que tuvo contacto con los hindúes. Finalmente, Leucipo, uno de los miembros de la Escuela, no nació en Abdera, sino en Mileto, y parece haber sido discípulo de Parménides. Esto hace sospechar que hay relación entre los eleatas y la Escuela de Abdera, relación que se confirma cuando advertimos que cada uno de los átomos de Demócrito (véase ATOMISMO) parece haber sido concebido por analogía con la esfera de Parménides.

Para bibliografía, véanse FILOSOFÍA GRIEGA y PRESOCRÁTICOS.

ABDUCCIÓN. El término ἀπαγωγή se traduce de varios modos. Por un lado, significa *reducción.* En tal caso la *apagogé* es o la reducción de las figuras del silogismo (VÉASE) a la primera figura, o la expresión abreviada para las pruebas *ad absurdum y ad impossibile.* En los artículos sobre los términos 'absurdo' y 'reducción' hemos hecho ya referencia a estas significaciones. Nos limitaremos ahora al sentido que tiene ἀπαγωγή cuando se traduce por 'abducción'. En este caso se trata de un silogismo cuya premisa mayor es cierta y cuya premisa menor es probable. O, como dice Aristóteles, "hay abducción cuando es cierto que el primer término conviene al medio, siendo incierto, en cambio, que el término medio convenga al último, aun cuando esta relación sea tan probable o inclusive más probable que la conclusión" (An *Pr.,* II, 25, 69 a 20-23). También hay abducción "cuando los términos intermediarios entre el último y el medio son pocos". En otras palabras, hay, según Aristóteles, dos modos de la abducción, es decir, dos modos de silogismo que no proporcionan sino un conocimiento probable: en el primero, la premisa mayor es evidente y la menor incierta o sólo probable, y justamente de igual grado de probabilidad que la conclusión; en el segundo, la premisa menor es probada mediante un número de términos medios menor que el de la conclusión. Si suponemos, con Aristóteles, que A significa "que puede ser enseñada", *B,* "ciencia" y *C,* "virtud", resultará que la ciencia puede ser enseñada, en tanto que es incierto que la virtud sea una ciencia. "Si, pues —dice Aristóteles— la proposición *BC* es tan probable o más probable que *AC,* hay abducción; estamos, en efecto, más cercanos al conocimiento por el hecho de haber agregado a la conclusión *AC* la proposición BC, pues antes no poseíamos de ello ningún saber" *(op. cit.,* 69 a 25-30). Y habrá también abducción si suponemos que los términos intermedios entre *B y C* son poco numerosos. "Admitamos, por ejemplo, que *D* signifique 'ser cuadrado', *E* 'figura rectilínea' y F, 'círculo'. Si entre E y *F* hubiese sólo un término intermedio (p. ej., si mediante el auxilio de lúnulas el círculo se igualara a una figura rectilínea), estaríamos más cerca del saber" *(loc. cit.).*

Para Ch. S. Peirce (VÉASE), el término 'abducción' designa uno de los tipos de la inferencia. Por lo tanto, Peirce utiliza dicho vocablo en sentido más próximo a las expresiones 'reducción al absurdo' y 'reducción a lo imposible', si bien afirmando que la prueba indirecta en que consistiría últimamente la abducción clásica puede convertirse fácilmente en una prueba directa, y negando al mismo tiempo la legitimidad de confundir bajo la especie común de la apagogé *o* reducción al absurdo dos formas distintas. Tratamos, por consiguiente, esta significación que Peirce da al término 'abducción' en el artículo sobre la reducción (VÉASE).

ABELARDO (PEDRO) o Abailard (1079-1142), llamado *Peripateticus palatinus,* nació en Le Pallet, en el condado de Nantes, y estudió en París bajo el magisterio de Guillermo de Champeaux, cuyas doctrinas combatió violentamente. Con el fin de enseñar sus propias doctrinas, Abelardo fundó una escuela en Melun, escuela que luego trasladó a Corbeil. Poco tiempo después, no obstante, regresó a París para estudiar de nuevo con Guillermo de Champeaux. Renovada su oposición al maestro, se allegó muchos discípulos. Lo mismo le ocurrió en Laon, adonde fue para estudiar con Anselmo de Laon. Después de ello pasó a París y abrió escuela en la montaña de Santa Genoveva, alcanzando resonantes éxitos. La tormentosa vida de Abelardo no terminó, sin embargo, con sus incesantes polémicas y sus discutidos libros; sus célebres amores con Eloísa, su entrada en religión, su vida de *magister* errante, las acusaciones de San Bernardo y la condenación de varias de sus tesis en los concilios de Soissons (1121) y de Sens (1140) contribuyeron a formar la imagen de un Abelardo inquieto que no por azar se ha convertido en tema de inspiración romántica.

Se ha sostenido a veces que Abelardo fue el fundador del método escolástico. Aunque esta opinión es discutible, parece cierto de todos modos que dio con su obra Sic *et Non* una amplia difusión al método basado en la contraposición de las autoridades patrísticas con vistas a su armonía y conciliación dentro de los dogmas y también con vistas a la fundamentación racional de éstos. Por lo tanto, el llamado racionalismo teológico de Abelardo —que ha inducido a algunos historiadores, con evidente exa-

geración, a considerarlo como un "ilustrado" *avant la lettre*— no es más que una igual oposición a los teólogos que se negaban a aplicar la dialéctica (VÉASE) a las cosas divinas y a los que la convertían en la única ciencia de la divinidad. Pero si Abelardo no fue un fundador, fue sin duda un gran incitador, de suerte que su influencia debió de ser mayor todavía de lo que permiten sospechar las huellas dejadas en la posterior escolástica. Sus puntos de vista son muy diversos, pero de ellos nos interesan primordialmente dos: uno se refiere a la doctrina de los universales; el otro, a la ética.

En lo que toca a la primera doctrina, Abelardo se opuso tenazmente al realismo (VÉASE), tal como era defendido por Guillermo de Champéame, pero no se opuso menos al nominalismo (v.), por lo menos tal como había sido defendido por Roscelino de Compiègne. Esto ha llevado a algunos autores a la conclusión de que la posición de Abelardo fue una preparación para la tesis del realismo moderado, ulteriormente fundamentado por San Alberto el Grande y Santo Tomás de Aquino. Esta opinión es considerada hoy como excesivamente simplista. No es sorprendente, pues, que haya habido entre los historiadores de la filosofía medieval un vivo debate acerca de cuál era la "verdadera posición" de Abelardo en el problema que nos ocupa. Dos interpretaciones se han enfrentado: la de quienes han sostenido que Abelardo fue un conceptualista y que interpretó los universales como "concepciones del espíritu", y la de quienes han declarado que, no obstante su crítica de Roscelino, se mantuvo en el fondo dentro de la misma corriente nominalista que se desarrolló desde el citado filósofo hasta Guillermo de Occam. Para terciar en este debate conviene ver lo que Abelardo pensaba acerca de los universales al hilo de la doble critica de Roscelino y Guillermo de Champeaux. Ahora bien, es claro que para Abelardo los universales no eran —como para Roscelino— meras *voces,* ya que éstas eran concebidas como realidades mentales. Pero tampoco eran —como para San Anselmo o más aun para Guillermo de Champeaux— cosas, *res.* En su crítica de esta última posición Abelardo pareció inclusive haber llevado a Guillermo de Champeaux a una atenuación de su posición en el sentido del realismo de la indiferencia (VÉASE). Pero una vez establecido esto es preciso ver lo que positivamente enseñaba Abelardo acerca de los universales. Su posición puede esquematizarse del siguiente modo: el universal es un nombre, un *nomen, y* el nombre es una *vox significativa.* Se trata entonces de aclarar el sentido de la significación y de examinar su relación con lo significado. Para conseguirlo Abelardo dedicó considerable esfuerzo al análisis lógico de la predicación. Por lo pronto, advirtió que predicar algo de una multiplicidad es una función que ejercen los vocablos, los cuales *convienen* con varias entidades. Con ello se introdujo un nuevo concepto: el de "conveniencia". Es un concepto difícil de precisar. Pues esta conveniencia parece muy próxima al *status* mediante el cual los realistas muy moderados designaban el "encuentro" en varios individuos de un carácter común. En vista de estas dificultades, no es sorprendente que Abelardo dejara a veces su posición en un estado mucho menos preciso del que suponen algunos historiadores de la filosofía. De hecho, lo único que puede afirmarse con relativa seguridad es que Abelardo fue un realista *contra* Roscelino y un nominalista *contra* Guillermo de Champeaux, pero no todavía un realista moderado. Cierto que Abelardo declara en la lógica llamada *Ingredientibus* que "géneros y especies significan realmente cosas que existen verdaderamente". Pero la significación de 'existir verdaderamente' no queda con ello más clara. Diremos, pues, que la solución de Abelardo *parecía* tender a una vacilación entre la realidad del "encuentro" de lo común en los individuos, y la concepción del universal como una intelección de la mente. Este último aspecto fue subrayado por Abelardo sobre todo cuando quiso oponerse a la concepción de los universales como "cosas" o "naturalezas". Pero no es posible reducir a ella toda la doctrina sobre los universales de Abelardo si no queremos simplificar su posición de un modo excesivo.

En cuanto a la ética, advertiremos que se manifiestan en Abelardo análogas vacilaciones. Por un lado, Abelardo parecía intentar sustituir la forma extema de la remisión del pecado por la íntima vivencia del arrepentimiento. Por otro lado, parecía con ello destacar únicamente la importancia de la conciencia moral, pero no intentar suprimir la autoridad delegada de Dios. Cierto que la distinción entre el delito y el pecado alude a la concepción de la intención como fundamento de la bondad o de la maldad. Mas esta bondad o maldad no son nunca completamente subjetivas. Menos aun pretendía Abelardo suprimir el efectivo castigo del delito, pues si bien el filósofo escribió en el Capítulo V de su *Ética* que "el acto del delito no es un pecado en sí mismo", advirtió acto seguido que en el orden humano la imposibilidad de hacer lo que Dios hace —sondear la verdad en el corazón— impone juzgar la maldad según el acto y no según el espíritu con que es ejecutado. Así, la radicación de la bondad o de la maldad en la intención es más bien un límite extremo que una propiedad efectiva del acto; no solamente debe ser llenada la intención en cada caso con un contenido que la haga real, sino que la realidad de este contenido debe, además, coincidir con la ley divina. También aquí, Eues, la posición de Abelardo es oscilante; ello enriquece, ciertamente, su pensamiento, pero hace imposible exponerlo de un modo simplificado.

Entre los escritos de Abelardo hay que notar, además de su autobiografía *Historia calamitatum,* el *De unitate et trinitate divina* (escrito en 1120, condenado en 1121), el ya mencionado Sic *et Non* (1122), llamado asimismo *Compilatio sententiarum* o *Sententiae ex divinis scripturis collectae;* la *Theologia christiana (* 1123 o 1124), la *Theologia* (cuya primera parte, conservada, es la *Introductio ad theologiam)* para la cual las fechas van de 1125 a 1136 ó 1138. La *Ethica* o *Scite te ipsum* es de fecha incierta, aunque posterior a 1125. El *Dialogus inter Judaeum, Philosophum et Christianum* fue escrito al final de su vida. — Las obras lógicas principales de Abelardo son: *Introductiones parvulorum* [glosas a Aristóteles, a Porfirio y a Boecio]; *Logica ingredientibus* [glosas a Porfirio]; *Logica nostrorum petitioni* [glosas a Porfirio]; *Dialectica.* Esta última comprende cinco tratados: I [antepredicamentos, predicamentos (categorías), postpredicamentos]; II [silogismos categóricos]; III [tópicos]; IV [silogismos hipotéticos]; V [divi-

sión y definición], — Ediciones de Abelardo: *Petri Abelardi Opera,* Parisiis, 1616, por Ambroise, muy incompleta; *Ouvrages inédits d'Abélard,* por Victor Cousin, Paris, 1836; refundición y ampliación de esta edición por el mismo Cousin: I, 1849; II, 1859, con un estudio sobre Abelardo reproducido en *Fragments philosophiques, II,* págs. 1-217. Edición de Migne *PL.,* CLXXVIII. Algunos textos más completos y otros hasta entonces desconocidos han sido publicados posteriormente; conviene mencionar a este efecto, la publicación por Geyer de la lógica llamada *Ingredientibus y* de la lógica *Nostrorum sociorum petitioni* (Cfr. *Die philosophischen Schriften Peter Abelards, I,* 1919; II, 1921; III, 1923; IV, 1933 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXI] y sigs.); la publicación de la *Dialectica,* a base del MS. Lat. 14.614 de la Bibliothèque Nationale, de París, por L. M. de Rijk, 1956 (WiJsgertge *Teksten en Studies,* 1) [la sección sobre los predicamentos, Parte I, falta en este MS.]; la ed. por L. Minio-Paluello de textos lógicos inéditos: *Abaelardiana Inédita* (I. *Super Periermenias XII-XIV;* 2. *Sententiae secundum M. Petrum),* en *Twelfth Century Logic.* Texts *and Studies,* II, 1958. — Ed. crítica de *Historia calamitatum,* por J. Monfrin (Paris, 1960). Se anuncia ed. de la *Ethica,* por L. M. de Rijk (en *Wijsgerige Teksten en Studies.* — Véase también la *Summa boni,* por vez primera editada en su integridad por Heinrich Ostlender (1939). — Ch. de Rémusat, *Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie,* 2 vols., 1845. — E. Vacandard, *P.* A. *et sa lutte avec* Saint *Bernard, sa doctrine, sa méthode,* 1881. — A. Hjelml, *Den helige Bernhard och Abaelard,* 1898. — J. Schiller, *Abaelards Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit,* 1906. — F. Schreiter, *Petrus Abaelards Anschauungen über das Verhältnis von Glauben und Wissen,* 1912. — P. Laserre, Un *conflit religieux au XIIe siècle,* 1930 (trad. esp.: *Abelardo contra San Bernardo,* 1942). — C. Ottaviano, *Pietro Abelardo, la vita, le opère, il pensiero,* 1930. — J. G. Sickes, *Peter Abaelard,* 1932. — F. Hommel, *Nosce te ipsum. Die Ethik des Peter Abaelard,* 1947. — Rev. A. J. Luddy, *The Case of Peter Abélard,* 1948. — Sobre Abelardo y Eloísa: G. Moore, *Heloïse et Abelard,* 2 vols., 1921. — J. Huizinga, "Abaelard", *Handelingen en levensberichten van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden* (1934-1935), págs. 66-82 (trad. esp. en el volumen del autor: *Hombres e ideas,* 1960, págs. 157-72). — E. Gilson, *Heloïse et Abélard,* 1938.

ABENALARIF (Abu-l-'Abbas Ahmad bn Muhammad bn Musa bn Ibn 'Ata' Allah Ibn Al-'Arif) (1088-1141) nació en Almería. Se formó en el sufismo con varios maestros que, según Asín Palacios, procedían de la escuela masarrí (véase ABENMASARRA). Las tendencias de Abenalarif eran una combinación de metafísica masarrí y mística neoplatónica. Según Abenalarif, no hay comparación ni analogía posible entre Dios y las cosas y, por tanto, entre Dios y el hombre. Dios es todo y las cosas son nada; sin embargo, el hombre puede, mediante desprendimiento de cuanto es y le pertenece, ascender, a través de una serie de "moradas", hasta la unión mística con Dios, que es unión de todo y nada. En el acto de la unión del hombre —o, mejor dicho, del "sabio" y del "iniciado"— con Dios desaparece todo rastro de materialidad y hasta todo rastro de realidad que no sea la pura realidad de Dios en cuanto místicamente contemplado. Abenalarif ejerció gran influencia, formándose una "escuela alarifiana".

De las obras de Abenalarif se conserva sólo el *Mahasin al-Mayalis;* véase Miguel Asín Palacios, "El místico Abu-l-'Abbas Ibn al-'Arif de Almería y su "Mahâsin al-mayalis", en *Obras escogidas,* 1946, págs. 219 y sigs. — Véase también Miguel Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 301-306.

ABENALSID (Ibn al-Sid) (1052-1127) nació en Badajoz y se trasladó sucesivamente a Albarracín, Toledo, Zaragoza y Valencia, donde falleció. Su pensamiento filosófico, expresado y sistematizado sobre todo en el *Kitab al-hada' iq (Libro de los cercos),* es una combinación de ideas neoplatónicas y neopitagóricas, con predominio de estas últimas. Abenalsid admite la doctrina de la absoluta unidad del Ser Supremo y la doctrina de los grados de realidad paralelos a los grados de perfección. A diferencia de autores que, como Abenmasarra y el coetáneo de Abenalasid, Abenalarif (VÉANSE), tendían a purificar la idea del Ser Supremo hasta el punto de que distinguían entre este Ser y su ciencia, Abenalsid destaca el carácter de inteligencia pura de Dios, el cual es modelo de todo conocimiento, de modo que el conocimiento de cualquier cosa es, en último término, una aproximación mayor o menor al conocimiento de Dios y al conocimiento que posee Dios. Abenalsid desarrolló la doctrina de la creación a base de emanaciones, y la doctrina del alma humana a base de los grados del conocimiento.

El citado *Kitab al-hada' iq (Libro de los cercos)* ha sido publicado y traducido por Miguel Asín Palacios en *Al-Andalús,* V (1940), 45-154, reimp. en *Obras escogidas,* de Asín, tomos II y III (1948), págs. 485-562. Además de dicha obra se deben a Abenalsid, entre sus libros de carácter filosófico y teológico: *Kitab al-iqtidab fi sarh adab al-kuttab (Libro de la improvisación),* ed. Beirut, 1901. — *Kitab al-insaf fi al-tanbib 'ala al-asbab al-muyiba li-ijtilaf al-umma (Libro del aviso ecuánime acerca de las causas que engendran las discrepancias de opinión en el Islam),* ed. El Cairo, 1901. — *Kitab al-masa'il (Libro de las Cuestiones),* ed. en parte por Asín, *Al-Andalús, III*(1935), 345-89. — Véase Miguel Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 307-22.

ABENARABI (Abu Bakr Muhammad bn Ali Ibn 'Arabi) (1164-1240) nació en Murcia y se trasladó muy joven a Sevilla, viajando luego por el África del Norte y el Próximo Oriente; sus últimas residencias fueron Bagdad y Damasco, en cuya última ciudad falleció. Aunque Abenarabi tuvo conocimiento de Aristóteles, de Alfarabi y de Averroes, su pensamiento se orientó en la línea del neoplatonismo, con influencias de Abenhazam y sobre todo de Abenalarif (VÉASE). Siguiendo esta línea, Abenarabi destacó el carácter puro y absoluto de Dios como unidad suprema y negó la posibilidad de toda analogía entre Dios y lo creado. Ello impide el conocimiento de Dios, pero no la posibilidad de una "ascensión mística". Abenarabi dividió todo ser en tres: el ser absoluto; el no ser absoluto o nada, y el ser intermediario, que se halla entre el ser absoluto y el no ser absoluto. Este último ser es el reino de la posibilidad de ser, situado más acá de la existencia y de la no existencia. Como en el neoplatonismo, Abenarabi explica los seres creados por medio de una procesión jerárquica de géneros y especies a partir del ser necesario. Im-

portante es en el pensamiento de Abenarabi la doctrina del amor, el cual se articula en una serie de grados que van desde la mera simpatía o inclinación hasta el puro amor a la persona en cuanto persona independientemente de las circunstancias. La producción de lo creado mediante procesión es consecuencia del Amor divino superabundante. Debe observarse que los grados del amor de que habla Abenarabi no son simplemente grados de amor "material" a amor "espiritual"; en el amor "material" puede manifestarse algo puramente espiritual.

Abenarabi fue un autor muy fecundo y se le atribuyen más de 400 obras filosóficas, teológicas, místicas, ascéticas, poéticas, etc. Importantes especialmente son: *Kitab al-Futuhat (Libro de las Revelaciones de la Meca)*, ed. 1876 (trad. en parte por Miguel Asín Palacios en *El Islam Cristianizado* [1931], págs. 450-518). — *Kitab Sarh futsus al-hikam (Libro comentario a las perlas de la sabiduría)*, ed. en 1891. — *Kitab mawaqi' alnuyum (Libro del descenso de los astros)*, ed. 1907 (trad. en parte por Asín Palacios en *op. cit.*, págs. 378-432). — *Kitab al-tadbirat al-Ilahiyya (Libro de la Política divina)*, ed. 1919 (trad. en parte por Asín Palacios, *op. cit.*, págs. 353-70). — *Kitab tuhfat al-safara (Libro del regalo del viaje místico)*, ed. 1882 (trad. en parte por Asín Palacios, *op. cit.*, págs. 277-329). — *Risalat al-anwar (Epístola de las luces)*, ed. 1914 (trad. en parte por Asín Palacios, *op. cit.*, págs. 433-49). — *Risalat al-Amr al-muhkam (Epístola del precepto taxativo)*, ed. 1897 (trad. en parte por Asín Palacios, *op. cit.*, págs. 300-51). — *Kitab Dajá'ir al-a'laq (Libro del tesoro de los amantes)*, ed. 1904. — *Al-Diwan al-akbar (El gran diwan)*. — Véase Miguel Asín Palacios, *op. cit.*, págs. citadas y especialmente sobre la vida y el pensamiento de Abenarabi, págs. 96-173. — Véase también Miguel Cruz Hernández, *Filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, tomo I (1957), págs. 267-94.

ABENHAZAM (Abu Muhammad Ali bn Ahmad bn Sa 'id Ibn Hazm) (994-1063) nació en Córdoba y vivió en esta ciudad gran parte de su vida, sufriendo diversas vicisitudes políticas que lo llevaron a la cárcel, a un breve destierro en Aznalcazar, de nuevo a la cárcel y a un refugio en Játiva, y de nuevo a la cárcel. Abandonada la actividad política, se consagró enteramente a sus estudios, especialmente de teología y Derecho, y se retiró a Huelva, donde falleció.

Abenhazam es conocido hoy sobre todo por su obra *Tawq al-Hamama (El Collar de la Paloma)* en el que discurre ampliamente sobre la naturaleza y formas del amor, el cual es concebido como atracción sentida por almas afines, o partes de almas afines, y en el cual se descubren diversos grados, siendo el supremo de éstos el del amor como "fusión". Junto a los grados del amor Abenhazam describe sus diferentes intensidades y sus varias causas, en particular la causa principal: la belleza, la cual ofrece asimismo diversas formas y grados. Américo Castro, que ha examinado lo que ha llamado "la proximidad *formal"* entre *El Collar de la Paloma* y el *Libro de Buen Amor*, del Arcipreste de Hita, ha destacado el carácter "personal" de la idea del amor en Abenhazam: "Ibn Hazm habla de unas vidas, la suya y las de otros, inmersas en el amor" *(op. cit.* en bibliografía, pág. 414).

Pero el pensamiento de Abenhazam no se reduce a su doctrina del amor y sus formas; Abenhazam escribió numerosas obras filosóficas en las que trató de temas tales como la clasificación de los saberes, la naturaleza del conocimiento, el conocimiento de Dios, la cuestión de las relaciones entre fe y razón, el problema de la substancia, de la esencia y la existencia, el alma, las virtudes, etc. En su clasificación de los saberes Abenhazam indica que hay tres tipos de saberes poseídos por el hombre: saberes propios de un pueblo (como teología, historia); saberes universales (como matemática, medicina, filosofía) y saberes mixtos (como poética, retórica). Siguiendo en gran parte a Aristóteles, Abenhazam estudia el proceso del conocimiento como conocimiento sensible que lleva a la discriminación entre lo verdadero y lo falso y, al final, a un sentido distinto de los otros cinco, el sentido sexto o común, que aprehende los principios primeros por medio de los cuales se llevan a cabo las demostraciones. Según Abenhazam, el conocimiento de las cosas y el de los principios de la demostración no es contrario a las verdades de la fe ni tampoco completamente independiente de dichas verdades. El conocimiento de las cosas y de los principios de la demostración no basta para alcanzar las verdades de fe, pues éstas no se derivan de aquél; sin embargo, sólo el conocimiento profundo de la "filosofía" puede hacer acordar ésta con los principios de la "teología". Estos principios son racionales y nos muestran justamente la diferencia entre la realidad eterna y necesaria de Dios y la realidad temporal y contingente de las cosas. Ello no quiere decir que la razón pueda penetrar en la esencia divina; la revelación es necesaria y no sólo en las verdades de fe, sino también de algún modo en las demás verdades, fundadas en lo que ha transmitido la revelación.

Abenhazam elaboró con detalle la teología natural, tratando de la naturaleza de Dios y de las pruebas de su existencia a base de un análisis de las diversas opiniones relativas al asunto para concluir con "la verdadera sentencia" y las pruebas de ella de un modo parecido al tradicional escolástico y en particular al de Santo Tomás. Al efecto Abenhazam hace uso de conceptos básicos filosóficos como el de substancia, atributo, ser necesario, ser posible, ser imposible, etc. Dentro de su teología natural Abenzaham trató asimismo con gran detalle las cuestiones capitales de la libertad humana y la predestinación, oponiéndose por igual al fatalismo completo y al completo "indeterminismo" y abogando en favor de la idea de que el hombre necesita la gracia divina —una gracia suficiente y una gracia eficaz— para inclinarlo al bien, pero que esta gracia no es completamente "irresistible".

En la debatida cuestión de la relación entre esencia y existencia, Abenhazam defiende la distinción real entre ellas en las cosas creadas o, por lo menos, la idea de que en tales cosas la existencia es extrínseca a la esencia; en cambio, en Dios son idénticas la existencia y la esencia. Ello no significa que la doctrina de Abenhazam al respecto sea igual a la tomista, entre otras razones porque no tienen en ella exactamente el mismo sentido los términos empleados: *(mahiyya,* "esencia"; *anniyya,* "existencia"). Sin embargo, es característico de Abenhazam en esta y otras cuestiones filosóficas capitales una actitud "moderada".

Trad. y comentario del *Tawk al-*

Hamama, por Eduardo García Gómez: *El Collar de la Paloma,* 1952. — Entre los otros escritos de interés fi-losófico de Abenhazam destacamos: *Kitab fi Maratib al-'Ulum (Libro sobre la clasificación de las ciencias).* — *Kitab al-taqrib li-hudud al-Kalam (Libro para facilitar la comprensión del razonamiento). Kitab al-ajlaq wa-l-sir (Libro de los caracteres y la con ducta)* (trad. esp. por Miguel Asín Palacios, 1916). — *Kitab al-ihkam fi usul al-ahkam (Libro de los* princi pios *de los fundamentos jurídicos).* —· *Kitab al-fisal (Libro de las soluciones divinas)* (trad. esp. por Asín Palacios en *Abenhazam,* véase *infra).* — Fasl *fï Ma ' rufat al-nafs bi gayri-ha wa yahal-ha bi-datiha (Artículo sobre el conocimiento que tiene el alma de las cosas diferentes de ella y de la igno rancia que tiene de sí misma).*

Fundamental para Abenhazam es Miguel Asín Palacios, *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas,* 5 vols., 1927-1932. — Véase también I. Pellat, "Ibn Hazm, bibliographe et apologiste", *Al-Andalús,* XIX (1954), 53-102. — R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane,* 1956 [Études musulmanes, 3]. — Miguel Cruz Her nández, *Historia de la filosofía es pañola. Filosofía hispano-musulmana,* vol. I (1957), págs. 239-93. — La obra de Américo Castro referida *supra* es *La realidad histórica de Espa ña,* 1954 [refundición de *España en su historia,* 1948; edición renovada, 2 vols., 1963-1964].

ABENGABIROL. Véase AVICEBRÓN.

ABENJALDÚN ('Abd al-Rahman Ibn Jaldun) (1332-1406) nació en Túnez. Sus antepasados habían vivido durante varias centurias en España (principalmente en Sevilla). Sus padres se trasladaron al África del Norte poco antes de que Sevilla fuera capturada por Femando III el Santo.

El propio Abenjaldún fue a España en 1362, al servicio del rey de Granada, y estuvo como embajador del mismo en la Corte de Pedro el Cruel. En 1375 se retiró a Orán, donde escribió casi toda su obra histórica. En 1382 se fue a Alejandría, visitó el Cercano Oriente, y falleció en El Cairo. Aunque Abenjaldún se ocupó asimismo de cuestiones metafísicas, sosteniendo la doctrina tradicional de la gradación continua del ser en un sentido semejante al neoplatónico, su más importante contribución filosófica radica en su doctrina de la historia, la cual expuso en sus prolegómenos a su Historia universal. Según Abenjaldún, "la Historia es el relato de lo ocurrido en la sociedad humana o civilización mundial; de los cambios operados en la naturaleza de tal sociedad, tales como el estado de salvajismo, la sociabilidad y la solidaridad de los grupos, de las revoluciones y revueltas de un grupo contra el otro, con los resultados consiguientes de la formación de nuevos reinos y Estados; de las diferentes actividades y ocupaciones de los hombres, ya sea para conseguir el sustento o bien en las varias ciencias y oficios; y, en general, de las transformaciones a que es sometida la sociedad por su propia naturaleza". Puede decirse que la historia se desarrolla de acuerdo con leyes, las cuales son leyes de grupos sociales. Estas leyes, que son obtenidas inductivamente, se aplican a todas las sociedades. Las leyes histórico-sociológicas son, empero, peculiares a la humanidad y no pueden reducirse a las circunstancias físicas o geográficas. De este modo es posible ordenar el aparente caos de la historia y proporcionar modelos para entender los incesantes cambios sociales. Fundamental en la investigación de Abenjaldún es el concepto de solidaridad social, la cual se debe al impulso de autoconservación de las sociedades y explica la necesidad de la autoridad. Esta solidaridad es máxima en la fase tribal y nómada y constituye —unida a la solidaridad religiosa— el fundamento de la creación de los Imperios y de los Estados. Ahora bien, una vez constituido un Imperio, el impulso dinámico de la sociedad decrece; ablandadas por el lujo, la seguridad y la desidia, las sociedades experimentan un proceso de disolución. Una serie de etapas bien precisas conducen desde el impulso inicial nomádico de creación imperial hasta el momento final de desintegración de la sociedad, la cual es entonces dominada por otra comunidad todavía en estado nomádico y, por consiguiente, en perfecta cohesión social, y así sucesivamente, en un proceso interminable. Es obvio que el modelo concreto histórico y social de la filosofía de la historia de Abenjaldún está constituido por los hechos de la historia norteafricana por él conocidos, pero hay en su sociología leyes de transformación social que podrían aplicarse —y que, en su intención, se aplican— a todas las sociedades.

La doctrina histórico-filosófica de Abenjaldún se encuentra en los *Prolegómenos* a su *Historia universal.* Estos *Prolegómenos (Muqaddima)* se dividen en seis partes, que tratan: (1) de la sociedad humana en general, clases y distribución geográfica; (II) de las sociedades nómadas; (III) de los Estados y organizaciones políticas; (IV) de las sociedades sedentarias; (V) de la producción y economía; (VI) de la adquisición de bienes. Primera trad. completa de los Prolegómenos (al inglés): Ibn Khaldun, *The Muqaddimah,* por Franz Rosenthal, 3 vols., 1959 *(Bollingen Series,* 43), con int. crítica y bibliografía (esta última por W. J. Fischer). Esta trad. incluye porciones omitidas en la trad. francesa de W. M. de Slane (1862-68). — Véase T. Hussein, *La philosophie sociale d"Ibn Khaldoun,* 1918. — N. Schmidt, *Ibn Khaldun,* 1930. — G. Bouthoul, *Ibn Khaldun,* 1930. — Kamil Ayad, *Die Geschichte und Gesellschaftslehre Ibn Halduns,* 1930. — E. Rosenthal, *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat,* 1932. — Mohammad Abb Allah Inan, *Ibn Khaldun, His Life and Work,* 1941. — Satí 'al el Husry, *Dirasat 'an Muqadimat Ibn Jaldun,* 2 vols., 1943. — Véase también J. Ortega y Gasset, "Abenjaldún nos revela el secreto", *El Espectador,* VIII (1934), págs. 9-52, recogido en O. C., tomo II, págs. 669-87. — Muh-sin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History. A Study in the Philosophie Foundations of the Science of Culture,* 1956 [ed. americana, 1957].

ABENMASARRA (Muhammad ibn Masarra) (883-931) nació en Córdoba, donde formó un círculo ascético de tendencias mu'tazilies (véase FILOSOFÍA ÁRABE). Sospechoso de heterodoxia, partió, con algunos de sus discípulos, al África del Norte, llegando hasta Medina y La Meca y regresando a Córdoba durante el reinado de Abderramán III. Abenmasarra formó una escuela, la llamada "escuela massarrí", que se extendió por la España musulmana y que tuvo dos centros principales: uno en Córdoba y otro en Pechina (Almería). Algunos miembros de la escuela massarrí llegaron más lejos que su maestro en varios puntos doctrinales, especialmente en la predicación de un comunismo que aspiraba a abolir toda propiedad privada, y en la negación de toda posibilidad de ciencia divina.

Influido por Filón, por el gnosticismo y por el neoplatonismo, especialmente por Plotino, Abenmasarra concibió a Dios como Unidad perfecta y suprema cuyo conocimiento sólo puede alcanzarse por vía mística, es decir, por una "fusión" del alma con Dios. La Suprema unidad estaba envuelta, antes de la producción del mundo, de una especie de niebla indiferenciada que formaba la materia primera. De ésta surgen todas las cosas, las cuales no pueden proceder directamente de Dios, cuya perfección resultaría manchada de relacionarse directamente con lo producido. Dios "actúa" por así decirlo sobre la materia primera produciéndose entonces una serie de emanaciones, cada una de las cuales produce, por reflejo, una emanación o hipóstasis inferior a ella. Así surgió el Intelecto Universal, poseedor de toda ciencia. Lo que este Intelecto "escribe" produce el Alma Universal, de la cual emana la Naturaleza pura. Se produce entonces la materia segunda, de la cual ha surgido el Cuerpo universal y todas las cosas del mundo, incluyendo los espíritus inmateriales.

Abenmasarra acentuó hasta el extremo la pureza de Dios como suprema Unidad, de tal forma que negó que Dios pudiera poseer la ciencia de los universales; si tal sucediera, Dios no sería Uno sino que se desdoblaría entre Él y Su ciencia. Abenmasarra defendió asimismo el libre albedrío humano y predicó el uso de este libre albedrío en forma que pudiera conseguirse la felicidad eterna o liberación de todas las ataduras corporales. A tal efecto instituyó una serie de reglas de vida espiritual en las que sobresalían la humildad, la oración, la penitencia y la mortificación.

Entre las obras que escribió Abenmasarra se destacaron el *Kitab al-tabsira (Libro de la explicación perspicaz) y* el *Kitab al-huruf (Libro de las letras).* Estas y las otras obras producidas por Abenmasarra se han perdido, pero el pensamiento de nuestro autor fue reconstruido por Miguel Asín Palacios en su obra *Ibn Masarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana,* 1941 [ed. en el volumen de *Obras escogidas,* 1946]. — Véase también Miguel Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 221-38.

ABENTOFAIL, llamado también Abubaker, Abubacher, Abubather (Abu Bakr Muhammad bn 'Abd al-Malik bn Muhammad ibn Tufayl al-Qaysí (antes de 1110-1185), nació en Guadix, ejerció la medicina en Granada, fue visir y médico de cámara del Sultán almohade Abü Ya 'qub Yusuf (en el cargo de médico lo sucedió Averroes) y falleció en Marruecos. Se consideraba a sí mismo discípulo de Algazel y de Avicena, pero sobre todo de Avempace, cuya noción de la unión del entendimiento humano con Dios fue colocada por Abentofail en el centro de su meditación filosófica. Como en el *Régimen del Solitario,* de Avempace, también en la obra de Abentofail se trataba de ver hasta qué punto un hombre en completa soledad podría lograr la unión citada. Abentofail presentó a tal efecto en su obra *Risala de Hayy ibn Ύαqzan fi asrar al Hikmat al Masriqiyya o Epístola de Hayy ibn Yaqzan* (o del *Viviente, hijo del Vigilante) acerca de los secretos de la filosofía iluminativa,* más conocida en el mundo occidental por el nombre de *El Filósofo autodidacto,* una narración cuyo héroe principal es Hayy bn Yaqzan. Éste se encuentra en una isla desierta, pero dotado de gran inteligencia llega a adquirir por sí propio las principales y más altas verdades sobre el mundo y sobre Dios, hasta desembocar en la unión mística con la divinidad. Se encuentra luego con Asal, que llegó a la isla para dedicarse a la vida ascética, y aprende de él el lenguaje humano. En posesión de éste sorprende a su maestro con el conocimiento completo de la verdadera religión y filosofía. Presentado al rey Salaman, de una isla vecina, intenta comunicarle las sublimes verdades descubiertas, pero tanto Hayy bn Yaqzan como Asal llegan a la conclusión de que tales verdades no pueden trasmitirse a quienes viven encadenados por los sentidos; terminan, pues, por retirarse con el fin de seguir viviendo en posesión de la verdad divina.

En el curso de su *Risala,* precedida por una exposición y discusión de las opiniones de Avempace, Avicena, Algazel y Alfarabi sobre el éxtasis y la mística, Abentofail da cuenta de los sucesivos descubrimientos naturales y espirituales de su protagonista, y en particular del modo gradual por el cual ha alcanzado el conocimiento del Ser Necesario, a quien intenta asemejarse abstrayéndose totalmente de la vida material hasta llegar a la visión de su esencia. La obra de Abentofail ha sido interpretada a veces como una defensa del hombre natural, no pervertido por la cultura (o, mejor dicho, por el predominio en ella de las cosas naturales), pero es más plausible explicarla como una de las manifestaciones de la mística musulmana y como uno de los intentos de solucionar el problema de la relación entre la religión revelada y la filosofía. La conclusión es que la sola razón, siempre que esté desasida de los sentidos, puede llegar al conocimiento de las verdades supremas.

La *Risala* de Abentofail fue traducida al hebreo y comentada por Moisés de Narbona en 1349. La primera versión latina es la de Eduard Pococke: *Philosophus autodidactus, sive Epistola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yokdhan, in qua ostenditur, quomodo ex Inferiorum contemplatione ad Superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit,* Oxoni, 1671. La primera versión española es la de Francisco Pons Boigues: *El Filósofo autodidacto de Abentofail,* Zaragoza, 1900, con prólogo de M. Menéndez y Pelayo. La mejor versión española es la hecha a base de la edición de Léon Gauthier (Alger, 1900) por A. González Palencia: *El filósofo autodidacto,* Madrid, 1934 [Publicaciones de las Escuelas de Estudios árabes de Madrid y Granada, Serie B, N° 3]. — Véase L. Gauthier, *Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres,* 1909.

ABSOLUTO. Se ha entendido por *absolutum,* en el vocabulario filosófico latino, "lo que es por sí mismo" (καθ' αὑτό). 'Lo absoluto' o 'el Absoluto' —sustantivaciones de 'el ser absoluto', 'el ente absoluto'— ha sido identificado con lo separado o desligado de cualquier otra cosa' *(ab alio solutum);* por lo tanto, con lo independiente', lo incondicionado' (VÉASE). La expresión lo Absoluto' se ha opuesto, pues, con frecuencia a las expresiones lo dependiente', 'lo condicionado', lo relativo'. Ahora bien, estas precisiones verbales no son consideradas por muchos filósofos como suficientes; gran número de pensadores han intentado no solamente definir la expresión lo Absoluto', sino también averiguar la naturaleza de lo Absoluto. Varios problemas se han planteado a este respecto. Examinaremos aquí cinco de

ellos: (I) el de la distinción entre diferentes tipos de Absoluto; (II) el de las contraposiciones varias entre lo Absoluto y los entes no absolutos; (III) el de la posibilidad de referirse al Absoluto o a un Absoluto; (IV) el de los diversos modos de concebir lo Absoluto, y (V) el de las formas adoptadas en el curso de la historia de la filosofía por la idea de lo Absoluto. Observemos que la sucesión de estos problemas no sigue un orden lógico. En efecto, la solución dada a la cuestión (III) condiciona todas las restantes y, por lo tanto, también la planteada en (I). Sin embargo, colocamos a ésta al frente, porque la mayor parte de los debates mantenidos por los filósofos acerca de lo Absoluto a que luego nos referiremos han girado en tomo a uno de los tipos de lo Absoluto distinguido en dicha primera sección.

I. Por un lado, hay una distinción fundamental establecida por muchos autores (especialmente de tendencia escolástica): la distinción entre el Absoluto puro y simple o Absoluto por sí, *absolutum simpliciter* (καθ' αὑτό) y el Absoluto respecto a otra cosa o Absoluto en su género, *absolutum secundum quid* (κατὰ τι). El Absoluto *simpliciter* es equiparado por algunos a Dios; otros prefieren referirse al respecto al Principio (de todo ser), a la Causa (por antonomasia), al Ser, a lo Uno, etc. Dentro del Absoluto *secundum quid* se distinguen otros tipos de Absoluto: por ejemplo, el Absoluto por causa interna (por materia y forma), el Absoluto en su forma externa, etc. Por otro lado, hay una serie de distinciones menos tradicionales que las anteriores, pero no menos frecuentes en la literatura filosófica moderna: las distinciones entre el Absoluto que permanece en sí mismo y el que se autodespliega o automanifiesta (ya sea "lógico-metafísicamente", ya sea temporalmente), el Absoluto en sentido formal y el Absoluto en sentido concreto, el Absoluto racional y el irracional, el Absoluto como realidad y el Absoluto como principio, el Absoluto aislado y el relacionado, el inmanente y el trascendente, el infinito y el finito, el experimentable y el no experimentable, etc., etc. Ahora bien, tanto estas últimas distinciones como la mayor parte de las especulaciones acerca de lo Absoluto de que trataremos en las secciones a continuación se refieren por lo común al primer tipo mencionado de Absoluto: el Absoluto *simpliciter.* Por eso consideramos la primera distinción como fundamental.

II. Se lee con frecuencia en la literatura filosófica que lo Absoluto se contrapone a lo dependiente, a lo condicionado y a lo relativo, y así lo hemos puesto ya de relieve al comienzo de este artículo al referimos *a* la expresión 'lo Absoluto'. No obstante, conviene distinguir entre dos contraposiciones: (1) lo Absoluto se contrapone a lo *dependiente y* (2) lo Absoluto se contrapone a lo *relativo.* Los autores tradicionales (principalmente escolásticos) se han inclinado con frecuencia hacia la primera contraposición y han alegado que sólo ella permite solucionar la cuestión de la relación que puede establecerse entre el Absoluto —o un Absoluto cualquiera— y los entes no absolutos. Los autores modernos han preferido la contraposición segunda. Al hilo de la misma se han edificado no pocas doctrinas metafísicas. Así ocurre con el monismo (VÉASE) —que puede definirse como el intento de reducción de todo lo relativo a un Absoluto—, con el fenomenismo (v.) —que puede definirse como el intento de referir todo lo Absoluto a algo relativo, si bien transplantando con frecuencia a éste los caracteres que corresponden a aquél—, con el dualismo (v.) o el pluralismo (v.) — que pueden definirse como el intento de "dividir" lo Absoluto en dos o más entidades absolutas. Así ocurre asimismo con el realismo metafísico, con el idealismo absoluto, con el condicionismo, con el inmanentismo, con el trascendentismo, etc., que, aunque no son respuestas *directas* al problema del tipo de contraposición que debe establecerse entre lo Absoluto y lo No absoluto, se ven obligados a adoptar una actitud ante el problema — actitud que puede consistir, según vimos, en negar uno de los términos de la contraposición. Nos hemos referido también a este punto, desde otro ángulo, en el artículo sobre la noción de fenómeno (VÉASE), en particular al tratar las distintas formas aceptadas de relación entre el fenómeno y en lo en sí.

III. La mayor parte de los filósofos del pasado han admitido o la existencia del Absoluto —o de un Absoluto— o cuando menos la posibilidad de hablar con sentido acerca de su concepto. No ha sido necesario para ello sostener una metafísica enteramente racionalista; concepciones de índole empirista o "experiencialista" acerca de lo Absoluto (como lo muestra el ejemplo de Bradley) no quedan enteramente excluidas. En cambio, cierto número de filósofos —especialmente abundantes en el período contemporáneo— se han negado a incluir en su pensamiento la idea de un Absoluto. Esta negación puede asumir tres formas. Por un lado, puede negarse que exista un Absoluto y considerar lo que se diga acerca de él como resultado de la imaginación; las especulaciones en torno a lo Absoluto —alegan los autores que propugnan este tipo de negación— no son propiamente filosóficas, y menos aun científicas, sino literarias o poéticas. Por otro lado, puede negarse que sea legítimo desarrollar ningún concepto de lo Absoluto, especialmente porque todo intento de esta índole desemboca en antinomias (véase ANTINOMIA) insolubles. Finalmente, puede negarse que sea posible siquiera emplear con sentido la expresión 'lo Absoluto' alegando que tal expresión carece de referente observable o que viola las reglas sintácticas del lenguaje. La primera opinión ha sido mantenida por muchos empiristas; la segunda, por numerosos racionalistas (de tendencia inmanentista) ; la última, por la mayor parte de los neopositivistas.

IV. Los que admiten la posibilidad de concebir un Absoluto no están, empero, siempre de acuerdo respecto al modo como debe introducirse su idea. Algunos estiman que el órgano normal de conocimiento de lo Absoluto es la razón (especialmente la razón pura o especulativa). Otros abogan en favor de la experiencia (ya sea la experiencia común, ya una experiencia especial y excepcional que ciertos autores consideran como específicamente metafísica). Algunos consideran que ni la razón ni la experiencia son adecuadas —o suficientes— a tal respecto, puesto que lo Absoluto no es ninguna cosa determinada (sólo lo No absoluto —dependiente, condicionado o relativo— es algo determinado) y, de consiguiente, no es pensable ni, propia-

mente hablando, "decible", sino solamente intuible. La intuición propuesta puede ser, por lo demás, de diversos tipos: intelectual, emotiva, volitiva, etc. Otros señalan que todo decir acerca de lo Absoluto es inevitablemente tautológico, pues no puede salir de la frase: "Lo Absoluto es lo Absoluto"; no hay, pues, más remedio —concluyen— que pasar de la idea *del* Absoluto a la de *un* Absoluto, y de su aspecto formal a su aspecto concreto. La única dilucidación posible acerca del Absoluto será entonces la que consiste en mostrar qué absoluto hay más bien que en pretender señalar qué es lo Absoluto *qua* Absoluto.

V. La última posición no se ha manifestado siempre explícitamente, pero ha sido la más común en la tradición filosófica. En efecto, aun ciertos autores que han estado poco o nada inclinados hacia un análisis del concepto de lo Absoluto han admitido en su pensamiento conceptos que se refieren a lo que es habitual considerar como una entidad absoluta. He aquí varios ejemplos: la Esfera, de Parménides; la Idea del Bien, de Platón; el Primer motor inmóvil, de Aristóteles; lo Uno, de Plotino; la Substancia, de Spinoza; la Cosa en sí, de Kant; el Yo, de Fichte; el Espíritu absoluto, de Hegel; la Voluntad, de Schopenhauer; lo Inconsciente, de Eduard von Hartmann. Toda aceptación de una realidad primaria, radical, fundamentante, etc., puede ser equiparada a la aceptación de la existencia de un Absoluto. Ahora bien, entre las formas adoptadas por la idea de lo Absoluto cabe incluir no solamente los conceptos que se refieren a una realidad, sino también los que expresan un principio. Así, la admisión de que existe una "ley del Universo" que sería *la* ley del Universo forma parte asimismo de la historia del concepto de lo Absoluto. Común a todas las citadas concepciones es el supuesto de que solamente *un* absoluto puede ser *lo* Absoluto. Se ha alegado que con ello se es infiel a la idea de lo Absoluto, pues éste debe ser tan incondicionado e independiente, que no puede estar sometido a las condiciones que imponen ninguna de las entidades mencionadas o ninguno de los principios que podrían descubrirse. Pero no es fácil escapar de otro modo a la dificultad apuntada al final de (IV), dificultad que algunos autores consideran como la más fundamental con que el concepto de lo Absoluto ha podido chocar.

S. Ribbing, *Om det absolutas begrepp,* 1861. — E. Braun, *La logique de l'absolu,* 1887. — Bratislav Petronievitch, *Der ontologische Beweis für das Dasein des Absoluten,* 1897. — Cyrille Blondeau, *L'absolu et sa loi constitutive,* 1897. — Josef Heiler, *Das Absolute, Methode und Versuch einer Sinnerklärung des "Transzendentalen Ideals",* 1921. — Max Planck, *Vom Relativen zum Absoluten,* 1925 (trad. esp. en: *¿Adónde va la ciencia?,* 1941). — Damodar Londhe, *Das Absolute. Ein Entwurf zu einer Metaphysik des Selbst,* 1934. — S. E. Rohde, *Zweifel und Erkenntnis. Ueber das Problem des Skeptizismus und den Begriff des Absoluten,* 1945. — J. Matchette, *Outline of a Metaphysics. The Absolute-Relative Theory,* 1949. — J. Möller, *Der Geist und das Absolute,* 1951. — M. Vincint, *De l'apparence vers l'absolu. Essai sur la connaissance,* 1955. — Henri Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendence,* 1957. — Wolfgang Cramer, *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff,* 1959 [Philosophische Abhandlungen, 17]. (Sobre lo Absoluto y sus "momentos", véase Cap. VIII). — Jean Grenier, Absolu *et choix,* 1961. — Crítica analítica del concepto de lo Absoluto: R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache,* 1934 (puede equipararse la crítica del Absoluto a la crítica de otras *Pseudo-Objektsätze* dadas en § 78 y siguientes). — A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic,* 1936, 2a ed., 1946. — Varios autores: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* vol. XXII, 1947. — Sobre el concepto de Absoluto en varios autores o direcciones filosóficas: Luigi Pelloux, *L'Assoluto nella dottrina di Plotino,* 1941. — Gerhard Huber, Das *Sein und das Absolute. Studien zur Gcschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie,* 1955 (incluye un apéndice que trata de la idea de absoluto en varios autores medievales y modernos). — S. Scimè, *L'Assoluto nella dottrina del Pseudo-Dionisio Areopagita,* 1949. — Mary Camilla Cahill, *The Absolute and the Relative in* St. *Thomas and in Modem Philosophy,* 1939 (tesis). — J. Barron, *The Idea of Absolute in Modem British Philosophy,* 1929. — Joseph Alexander Leighton, *Typical Modem Conceptions of God: The Absolute of German Romantic Idealism and of English Evolutionary Agnosticism,* 1902. — C. Fabro, *L'Assoluto nell'esistenzialismo,* 1954 (especialmente en Kierkegaard).

ABSTRACCIÓN y ABSTRACTO. Abstraer significa literalmente "poner aparte", "arrancar" — como en *abstrahere e sinu patriae,* "arrancar del seno de la patria". Lo abstraído es "lo puesto aparte" y el acto de poner aparte es una abstracción. Cuando el poner aparte es mental y no físico la abstracción es un modo de pensar mediante el cual separamos conceptualmente algo de algo. Muchas separaciones de este tipo son posibles, pero las filosóficamente importantes son aquellas en las cuales lo separado o abs-traído es uno de los elementos llamados "generales" o "universales". Así, por ejemplo, las figuras de que trata la geometría pueden considerarse como abstracciones de figuras concretas en las cuales solamente se tienen en cuenta ciertas propiedades (lo que no significa que tales figuras *sean* tales abstracciones); el color rojo o lo rojo puede ser considerado como una abstracción efectuada sobre objetos rojos de los que se ha separado la común rojez, etc. La abstracción, ἀφαίρεσις se contrapone a la adición, πρόσθεσις. Al abstraerse se separa lo que se estima general, universal, necesario o esencial de lo individual, casual y contingente. Pero lo separado o abstraído puede ser interpretado de diversas maneras según los tipos de abstracción admitidos.

Por un lado, puede estimarse que lo abstraído —la "entidad abstracta"— es una especie de "disminución" de la realidad; que, por ejemplo, la rojez es "menos" que los efectivos colores rojos. Por otro lado, puede estimarse que lo abstraído es "más" que aquello de que se ha abstraído. En el primer caso se subraya lo que lo abstraído tiene de conceptual y, según los casos, de mental o bien de nominal. En el segundo caso se subraya lo que lo abstraído tiene de esencial. Lo esencial puede manifestarse mediante conceptos, pero es (metafísicamente) "más" que los conceptos y que las realidades correspondientes. Muchos autores griegos se inclinaron hacia esta segunda concepción de la abstracción. En Platón, por ejemplo, la abstracción es el proceso mediante

el cual se va ascendiendo de lo particular a lo menos particular para remontarse hasta una esencia o idea, la cual puede seguir considerándose como una abstracción, pero no como una "desrealización". El platonismo es, así, un "realismo de la abstracción". Aristóteles se inclinó hacia una concepción más conceptualista de la abstracción, pero las ideas o formas obtenidas por abstracción no eran necesariamente para él meros signos mentales: representaban la realidad en tanto que objeto de ciencia.

Los escolásticos, y en particular Santo Tomás, desarrollaron con detalle la doctrina de la abstracción. Ésta puede examinarse desde tres puntos de vista: el psicológico, el epistemológico o gnoseológico y el ontológico. Psicológicamente, la abstracción es un proceso mental. Epistemológica o gnoseológicamente, es un modo de conocimiento — el modo de conocimiento básico en toda ciencia. Odontológicamente la abstracción es una forma como aparece la realidad. Nos referiremos aquí principalmente a los puntos de vista epistemológico y ontológico, los cuales se hallan con frecuencia estrechamente enlazados. Ello sucede ya con la definición que muchos escolásticos dan de la abstracción.

El acto de conocimiento puede ser absoluto o comparativo. El acto absoluto es una abstracción por medio de la cual se conoce la cosa misma "absolutamente" ("separadamente"), es decir, la cosa misma abstraída de toda relación con otra cosa. Este acto es considerado negativo por cuanto se desatienden ciertos rasgos de la cosa sometida a abstracción, pero es positivo por cuanto se atiende a los rasgos abstraídos. Cuando en el acto positivo de la abstracción se hace presente la naturaleza o forma del objeto considerado, la abstracción es de carácter intelectual.

La abstracción intelectual puede ser de primera intención, cuando se obtiene un concepto universal o esencia, y de segunda intención, cuando se obtiene un concepto trascendental. La abstracción de segunda intención se funda en la de primera intención. Santo Tomás (S. *theol,* I q. XL a 3) habla de dos clases de abstracción: (1) La abstracción por medio de la cual se separa lo general de lo particular. Ejemplo: *animal* se separa de *hombre.* Esta abstracción "destruye" los objetos separados, como ocurre cuando se separa del hombre su racionalidad. Con respecto a Dios, se deja subsistir la idea de esencia común, pero se destruye la idea de hipóstasis. (2) La abstracción por medio de la cual se separa la forma de la materia. Ejemplo: *círculo* se separa de *todo cuerpo sensible circular.* Esta abstracción no "destruye" ninguno de los dos objetos sobre los cuales opera, como ocurre cuando se separa *círculo* de *materia circular y* se conservan ambas ideas. Con respecto a Dios, aunque se separan las propiedades no personales, el espíritu sigue conservando la idea de las hipótasis (Cfr. asimismo la división de abstracción en abstracción por medio de composición y por división en S. *theol,* I q. LXXXV a. 1 *ad* 1). Para Guillermo de Occam hay una abstracción que consiste en aprehender una cosa sin aprehender la otra (la blancura de la leche sin su sabor); una abstracción por medio de la cual se separa de lo singular un concepto universal; y una abstracción por medio de la cual se afirma un predicable de un sujeto sin afirmar otro predicable igualmente admisible como atributo (como en la abstracción matemática) *(Exp. super Physicam,* fol. 111; II *Sent.*, q. 14 y 15 *Exp. super Physicam,* fol. 111; cit. en Léon Baudry, *Lexique philosophine de Guillaume d' Occam,* 1957, s. v. "Abstractio", pág. 6).

Las doctrinas escolásticas más influyentes sobre la abstracción han sido las de Santo Tomás, las cuales fueron elaboradas, entre otros, por Cayetano y Juan de Santo Tomás, y en la época actual han sido difundidas por Jacques Maritain (especialmente en *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* [nueva ed., 1932, págs. 71 y sig.]). Fundamental en tal doctrina es la distinción entre dos tipos de abstracción: la *abstractio totalis y* la *abstractio formalis, y* la teoría de los llamados "tres grados de abstracción".

La distinción entre la *abstractio totalis y* la *formalis* que los escolásticos presentan actualmente es similar a la establecida por Santo Tomás (Cfr. *supra* [1] y [2]. La *abstractio totalis* —abstracción total— es aquella en la cual se separan sucesivamente naturalezas más universales de tal modo que éstas son consideradas aparte de las propiedades descartadas por la abstracción. Por medio de este tipo de abstracción se obtienen las nociones propias y determinantes de las entidades consideradas, como cuando se dice de un determinado hombre que es un animal racional. La *abstratio formalis* —abstracción formal— es la abstracción propiamente inteligible. Por medio de ella se obtienen las naturalezas o esencias aparte de los objetos considerados, como cuando se habla de humanidad, circularidad, etcétera.

La abstracción formal tiene tres grados.

(1) El primer grado de abstracción —propio de la *Physica* o ciencia de la Naturaleza— es aquel en el cual se consideran los objetos purificados de la materia (de la *materia sígnate quantitate* o materia en cuanto constituye el principio de individuación). Sin embargo, los objetos quedan impregnados de materia sensible, de suerte que no pueden existir ni ser concebidos sin tal materia. Lo que queda abstraído son las particularidades individuales y contingentes de los objetos.

(2) El segundo grado de abstrac ción —propio de la *Mathematica*— es aquel en el cual se consideran los objetos purificados tanto de materia en cuanto principio de individuación como de materia sensible. Las entida des resultantes son la cantidad, el nú mero o la extensión en sí (es presu mible que, al referirse a la topología, los escolásticos agregarían la posición como tal). Los objetos en cuestión no pueden existir sin materia pero pue den ser concebidos sin ella.

(3) El tercer grado de abstracción —propio de la *Metaphysica*— es aquel en el cual se consideran los ob jetos separados de toda materia. Los objetos resultantes pueden existir sin materia y ser concebidos sin ella. Pue den existir sin materia, tales como la Forma pura, Dios, etc., o estar inmaterialmente en objetos materiales e inmateriales, como ocurre con la subs tancia, el acto y la potencia, la bon dad, etc.

Característico del tercer grado de la abstracción formal es la suposición de que lo obtenido mediante ella no es una mera representación mental o un mero nombre, sino una realidad — y, además, una realidad superior,

fundamentante de todas las demás. Puede decirse, en vista de ello, que los autores nominalistas se inclinan a aceptar la abstracción total en detrimento de la abstracción formal *o* en sustitución de ésta. En todo caso, la mayor parte de los autores modernos rechazan, explícita o implícitamente, la *abstractio formalis metaphysica.* Tal sucede en particular con los empiristas. Así, por ejemplo, Locke considera que la abstracción generaliza las "ideas" particulares y evita usar una infinidad de nombres. Las ideas tomadas de entidades particulares "se hacen representantes generales de todas las de la misma clase" *(Essay,* II § 9). La abstracción es una operación mental y, en último término, semiótica, pero no una operación metafísica. Berkeley confiesa no poseer la "maravillosa facultad" de abstracción; "se puede imaginar lo que se quiera, pero no abstraerlo de nada real, cualitativo. Se puede imaginar algo que se mueve, pero no el movimiento". Un triángulo en sí es un mero nombre; los triángulos son equiláteros, isósceles, escalenos. "Lo que no supone negación de *ideas generales,* sino de ideas generales abstractas" *(Principies,* Int. § 10), es decir, de ideas que se suponen erróneamente representar algo. Hamilton entendió la abstracción en relación con la atención (VÉASE). Señaló que "abstracción *de* y atención α son términos correlativos, siendo el uno meramente la negación del otro" *(Lectures on Metaphysics,* XXV). Según Dugald Stewart, la abstracción es el "poder que tiene el entendimiento de separar las combinaciones que le son ofrecidas" *(Eléments,* II iv 1). Puede afirmarse que mientras para muchos autores antiguos y medievales la abstracción es primariamente una noción metafísica que posee también dimensiones epistemológicas y psicológicas, para muchos autores modernos, en particular los de orientación empirista, la abstracción es ante todo una noción psicológica o, si se quiere, psico-gnoseológica que puede poseer asimismo alcance metafísico o, cuando menos, ontológico.

Pueden encontrarse prácticamente en todos los filósofos ideas acerca de la naturaleza, función y alcance de la abstracción y acerca del *status* ontológico de lo abstracto. No obstante, ciertos filósofos han prestado mayor atención que otros a los conceptos de abstracción y de lo abstracto. Uno de ellos es Hegel. Maritata *(Sept leçons sur l'être,* II, 12) ha indicado que Hegel hizo mal uso de la abstracción, si es que no abusó de ella. En consecuencia, llegó a concebir por una abstracción distinta de la *abstractio formalis metaphysica* la idea del Ser, y por ello se encontró con una Nada y pudo identificarlas y "superarlas" mediante la noción del Devenir (VÉASE). Ahora bien, aunque se admita semejante crítica, debe reconocerse que afecta sólo a uno de los aspectos de la compleja doctrina hegeliana de la abstracción y, en particular, de la relación entre lo abstracto y lo concreto. Hegel concibe a veces la abstracción como separación de lo concreto y particularización de las determinaciones de lo concreto. A veces estima que aunque la filosofía, por ocuparse de generalidades, estudia lo abstracto, semejante realidad es abstracta sólo en cuanto a la forma, pero en sí misma es concreta, ya que es Iα unidad de diferentes determinaciones (Cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Einleitung. A. 2; Glöckner, t. 17.53). Lo abstracto no es lo verdadero, pero sólo cuando lo consideramos formalmente; visto filosóficamente, lo que comunmente se llama abstracto es lo más concreto que cabe. Puede decirse, en suma, que la abstracción como separación que deja a lo real vacío de contenido es propia del entendimiento, *Verstand;* la abstracción por así decirlo realizada, lo universal concreto, es objeto de la razón, *Vemunft.*

Entre los autores de nuestro siglo que se han ocupado de la cuestión de la abstracción y lo abstracto destacan Husserl y Whitehead. Husserl ha definido lo abstracto y lo concreto no en virtud de su idealidad o realidad, sino en virtud de su separación o no separación de un todo, en función de su subsistencia o no subsistencia en un universal concreto. De este modo, "un *abstracto puro y simple* es un objeto que está en un todo con respecto al cual es parte no-independiente" *(Investigaciones lógicas,* III, § 17, trad. Morente-Gaos). Lo abstracto depende pues del todo en el cual está insertado, en tanto que lo concreto es independiente de él, posee subsistencia propia. Por eso los universales no son necesariamente abstracciones, lo cual no quiere decir que sean conceptos hipostasiados ni generalidades meramente nominales, sino más bien totalidades concretas ideales, esencias. La parte abstracta o momento de un todo es, consiguientemente, "toda parte que es no-independiente relativamente a dicho todo", siendo indiferente que "el todo sea independiente o no-independiente en absoluto o relativamente a otro todo superior". Análogamente, en sus esfuerzos para la erección de una metafísica que elimine las dificultades del "materialismo moderno", A. N. Whitehead llega a un concepto de abstracción y a un método de abstracción —el "método de abstracción extensiva"— que permiten mediar entre lo abstracto y lo concreto y entre la abstracción y la desrealización. Dicho pensador entiende por 'abstracto' el hecho de que lo que es en sí mismo un "objeto eterno" —por consiguiente, su esencia— pueda ser comprensible sin necesidad de ninguna referencia a lo que llama una "ocasión particular de experiencia", es decir, a lo que en términos generales podría calificarse de "un concreto". Así, pues, lo abstracto en cuanto tal va más allá de las particulares ocasiones concretas de la experiencia, de lo que actual y efectivamente ocurre. Lo cual no equivale a aislar este acontecimiento particular. Por el contrario, Whitehead sostiene que cada objeto eterno es una ocasión. De ahí el doble sentido de la abstracción — considerada como abstracción metafísica más que matemática: la abstracción de la actualidad y la abstracción de la posibilidad. Y de ahí también la existencia de una "jerarquía abstractiva". Ésta se halla formada por el conjunto de las etapas que conducen a un modo de abstracción de la posibilidad y que "implica un progreso (en pensamiento) a través de sucesivos grados de complejidad creciente". "Cualquier jerarquía abstractiva, finita o infinita, se basa en algún grupo definido de simples objetos eternos. Este grupo es llamado la base de la jerarquía. Así, la base de una jerarquía abstractiva es una reunión de objetos de complejidad cero" (Cfr. *Science and the Modem World,* 1925, Cap. X; también, y especialmente, *An Enquiry conceming the Principies of Natural Knowledge,* 1919, I, 1-4, y *The*

Concept of Nature, 1920, Cap. IV). Una jerarquía abstractiva basada, por ejemplo, en g, es un grupo de simples objetos eternos que cumplen las condiciones siguientes : (1) pertenencia a ella de los miembros de *g* como únicos objetos eternos simples de la jerarquía; (2) pertenencia a ella de los componentes de cualquier objeto eterno complejo, y (3) comprobación de que cualquier grupo de objetos eternos que pertenezcan a la jerarquía, del mismo grado o de grado distinto, se hallan mancomunadamente entre los componentes o componentes derivados, por lo menos, de un objeto eterno perteneciente asimismo a la jerarquía.

Según algunos lógicos, la abstracción no se refiere a propiedades comunes a varios entes, sino a clases de objetos relacionados entre sí por alguna propiedad. El punto de partida de la abstracción, que en la lógica clásica era intensional o comprehensivo, se hace aquí extensional. En parte de la nueva lógica, el concepto de abstracción está, pues, estrechamente relacionado con la noción de clase. Pero como cada relación (v.) transitiva, simétrica y reflexiva da origen a una clase, resulta que, a diferencia de lo que ocurría en los procesos abstractivos tradicionales, no es necesario atender a una multiplicación creciente de propiedades. Si, por ejemplo, intentamos definir, de acuerdo con Russell, la propiedad abstracta "dirección espacial", la reduciremos previamente a la relación transitiva, simétrica y reflexiva de "paralelismo entre líneas rectas", con lo cual la dirección de una línea es interpretada como la clase de líneas paralelas a esta línea (Cfr. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic,* 1947, § 37). Lo mismo ocurre con la definición abstractiva de la noción de peso. No es ya una propiedad abstracta del cuerpo; el peso de un cuerpo designa más bien la clase de todos los objetos que poseen el mismo peso que el cuerpo en cuestión. Reichenbach señala que ya Leibniz había reparado en que la definición de la igualdad de una propiedad es lógicamente anterior a la definición de tal propiedad. Con ello se intenta responder a la objeción de la lógica tradicional respecto a la prioridad de la entidad que debe ser definida, objeción que va justamente en un sentido inverso al de Leibniz y al de la nueva lógica. En efecto, dice Reichenbach, "un adepto de la lógica tradicional objetaría que con el fin de definir el mismo peso debemos primeramente definir el peso, y luego proceder por la adición de la diferencia específica al género. Pero no hay razón para insistir en este método poco práctico. Es admisible concebir la noción del mismo peso como algo anterior al concepto de peso y definir el último en términos del primero. Esta concepción corresponde al procedimiento efectivo usado en la determinación empírica del peso de un cuerpo. La balanza es un artificio que indica, no el peso, sino la igualdad de peso. Decir que un cuerpo pesa dos libras significa, por lo tanto, lo mismo que decir que el cuerpo tiene el mismo peso que un cierto patrón" *(loc. cit.).* La "definición por abstracción" se basa en ese procedimiento y en esta inversión de la prioridad tradicional.

Podemos concluir que la noción de abstracción ha sido usada en el curso de la historia de la filosofía en tres distintos sentidos: el ontológico, el psicológico y el lógico. El primero ha predominado en la filosofía antigua y medieval; el segundo, en la filosofía moderna; el tercero, en varias direcciones de la lógica contemporánea. Conviene advertir, sin embargo, que en muchas ocasiones los tres sentidos se han entremezclado. Así, por ejemplo, en la filosofía antigua y medieval el examen de la noción ontológica de abstracción ha hecho frecuente uso de conceptos lógicos, y en la época contemporánea el examen de la noción desde el punto de vista lógico no permite siempre eliminar supuestos ontológicos, y en particular las cuestiones relativas a los universales (VÉASE).

Para una aclaración sobre el término 'abstracto' tal como es usado en la lógica de las clases y en la lógica de las relaciones véanse CLASE y RELACIÓN. Observemos aquí para completar la información al respecto que, según Robert Feys (quien se ha basado para ello probablemente en exposiciones de Alonzo Church) la noción de *abstracto* en lógica formalizada designa la operación que da origen a perífrasis abstractas. Unas son de la forma *'xP'* (siendo 'P' una proposición), que Feys llama *abstractos proposicionales* (abreviatura de 'perífrasis abstractas preposicionales"). Las otras son de la forma 'λ x *M'* (siendo *'M'* una expresión bien formada cualquiera), que Feys llama *abstractos combinatorios* (abreviatura de 'perífrasis abstractas combinatorias'). Las primeras aparecen en la lógica usual; las segundas, en la lógica combinatoria. Aunque sólo implícitamente, estas dos formas se hallaban ya en Frege. Su análisis muestra que la abstracción puede ser entendida bajo un aspecto "conceptualista" (único que, siendo propiamente lógico, corresponde a la "lógica positiva"), pues toda otra interpretación (realista, nominalista o "conceptualista" en el sentido tradicional), siendo metalógica, debe ser excluida de la lógica *stricto sensu* aun cuando sea considerada filosóficamente legítima. Según ello, se pueden usar las expresiones 'abstractos preposicionales' y 'abstractos combinatorios' sin necesidad de una interpretación metalógica.

Además de las obras referidas en el texto del artículo, véanse las siguientes. Abstracción en general: H. Schmidkunz, *Ueber die Abstraktion,* 1889. — J. Laporte, *Le problème de l´abstraction,* 1940. — Giovanni Fausti, *Teoria dell'Astrazione,* 1947. — R. Bianchi-Bandinelli, *Organicità e astrazione,* 1956. — Abstracción y dialéctica: L. Jordán, *Schule der Abstraktion und der Dialektik. Neue Wege begrifflichen Denkens,* 1932. — Abstracción metafísica: N. Balthasar, *L'abstraction métaphysique et l'analogie des êtres dans l´être,* 1935. — Definición por abstracción: H. Scholz y H. Schweitzer, *Die sogenannte Définition durch Abstraktion. Eine Theorie der Definitionen durch Bildung von Gleichheitsverwandtschaften,* 1935. — Abstracción en Platón y Aristóteles: P. Gohlke, *Die Lehre von der Abstraktion bei Plato und Aristoteles,* 1914 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 46]. — En San Alberto el Grande: Ulrich Dähnert, *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus gemessen an der Stufen der "Astractio",* 1934. — Santo Tomás: L. M. Habermehl, *Die Abstraktionslehre des heiligen Thomas von Aquin,* 1933. — A. Rebollo Peña, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás,* 1955. — G. Van Riet, "La théorie thomiste de l'abstraction", *Revue philosophique de Louvain,* L (1952), 353-93. — Gustav Siewerth, *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von*

Aquin, 1958 (Wort *und Antwort,* 21). — En la escuela franciscana: J. Rohmer, *La théorie de l'abstraction dans l´école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckham,* 1928 [Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 3].

ABSURDO. En lenguaje corriente se llama absurdo a lo que "no puede ser de ninguna manera". Ya en esta noción parece insertarse en la idea de lo absurdo la de imposibilidad. Sin embargo, esta imposibilidad puede ser concebida de dos maneras: o totalmente, en cuyo caso lo absurdo es por principio lo que carece de significación, o parcialmente, en cuyo caso lo absurdo sería lo que escapa a ciertas reglas o normas, sea de carácter lógico o de cualquier otra índole. En todo caso, la ausencia de significación de lo absurdo —dentro de un lenguaje dado o dentro de cualquier lenguaje como tal— parece constituir su carácter más patente, si bien en algunos casos se admite la posibilidad de que lo absurdo tenga una significación. Entonces lo absurdo sería aquello que, no pudiendo ser en ningún caso objeto de una efectuación intuitiva, resultaría "inconcebible". Finalmente, se llama absurdo a lo que, por considerarse imposible, es estimado asimismo como afectado por el valor de falsedad. Así sucede con la expresión 'reducción al absurdo', es decir, el modo de argumentar que demuestra la verdad de una proposición por la falsedad, imposibilidad o, en términos neutrales, inaplicabilidad de la contradictoria o de las consecuencias de la contradictoria. Este tipo de razonamiento es habitual en la geometría y ha sido empleado también por Zenón de Elea para sus demostraciones de la imposibilidad del movimiento y de la multiplicidad del ser.

Hobbes llamaba *absurdas* a las expresiones sin sentido; la posibilidad de una afirmación general que no sea verdadera es inconcebible y por ello, dice Hobbes, "si un hombre me habla de un *rectángulo redondo;* o de *accidentes del pan en el queso,* o de *substancias inmateriales;* o de un *sujeto libre,* de una *voluntad libre* o de cualquier cosa *libre,* pero libre de ser obstaculizada por algo opuesto, yo no diré que está en un error, sino que sus palabras carecen de significación; esto es, que son absurdas" *(Leviatán,* t. esp., 1940, pág. 35). Hobbes utiliza de este modo la noción de absurdo para calificar con ella las entidades que no entran dentro del marco de su nominalismo corporalista, e indica que las causas del absurdo son principalmente: la falta de método al no establecer las significaciones de los términos empleados; la asignación de nombres de cuerpos a accidentes o de accidentes a cuerpos; la asignación de nombres de accidentes de cuerpos situados fuera de nosotros, a los accidentes de los propios cuerpos; la asignación de nombres de cuerpos a expresiones; la asignación de nombres de accidentes a nombres y expresiones; el uso de metáforas y figuras retóricas en lugar de los términos correctos, y el empleo de nombres que nada significan y se aprenden rutinariamente *(op. cit.,* pág. 36).

Además de los Caps. IV y V del citado *Leviatán,* Hobbes consagra algunos pasajes a la diferencia entre el error (en nuestro lenguaje, el predicado 'es erróneo') y lo absurdo (en nuestro lenguaje, el predicado 'es absurdo") en varias otras obras *(Human Nature,* V; *De corpore,* III), repitiendo a veces las mismas frases (siendo el tratado *Human Nature,* 1640, anterior al *Leviatán,* 1651, y al *De corpore,* 1655, puede considerarse como el primer texto de Hobbes al respecto, pero hemos citado el *Leviatán* por ser el más conocido y posiblemente más consultado hoy día). En el *De Corpore* ofrece, además, una "Tabla de lo absurdo", en la que, a base de una clasificación de tipos de proposiciones (empíricas, a las que se aplican los predicados 'no es erróneo' y 'es erróneo'; analíticas, a las que se aplican los predicados 'es verdadero' y 'es falso'; y propiamente ficticias —o, mejor dicho, simplemente imaginativas—, a las que se aplica el predicado 'es absurdo'). Hay frecuentes absurdos, por ejemplo, cuando se usan nombres de una clase de entidades como si perteneciesen a otra clase de entidades.

En un sentido parecido al de Hobbes se usa hoy la expresión 'es absurdo' por quienes estiman que deben eliminarse del lenguaje todas las expresiones que no pueden ser verificadas por la experiencia o que no siguen las reglas de una determinada sintaxis.

En cambio, lo absurdo posee otro sentido cuando se refiere a lo absurdo en la vida humana, tal como ha sido destacado por algunos escritores que, aun sin ser existencialistas o aun rechazando formalmente tal supuesto filosófico, se mueven dentro de una comprensión de la vida humana muy cercana a dicha tendencia. Es el caso de la expresión de lo absurdo en Franz Kafka y especialmente en Albert Camus, si bien este último, al oponerse justamente al existencialismo, proclama algo semejante a la "lucidez frente a lo absurdo". En rigor, Camus se ocupa no de una filosofía absurda, sino, como dice explícitamente *(Le mythe de Sysiphe,* 1942), de una "sensibilidad absurda que puede hallarse esparcida en la época" (Cfr. también, del mismo autor, sus novelas *L'Étranger* y *La Chute).*

Manuel de Diéguez, *De l'absurde. Précédé d'une lettre à Albert Camus,* 1948. — Annibale Pastore, *La volontà dett'assurdo. Storia e crisi dell'esistenzialismo,* 1948. — Ismael Quiles, S. J., *Jean Paul Sartre. El existencialismo del absurdo,* 1949. — Joseph Möller, *Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. Sartres,* 1959. — Sobre lo absurdo en Hobbes: "S. Morris Engel, "Hobbes' 'Table of Absurdity"', *The Philosophical Review,* LXX (1961), 533-43.

ABU SALT (Abu Sait Umayya bn Abd-al-'Aziz bn Abu Salt) (1067-1134) nació en Dénia (Alicante). Parece haber residido algún tiempo en Sevilla y luego en El Cairo y Alejandría; en todo caso, se dirigió, hacia 1111, a Túnez y falleció en al-Mahdiyya, en Túnez.

Abu Salt escribió numerosas obras sobre diversos temas, poéticos, científicos, filosóficos, etc. De los escritos filosóficos ha quedado su *Taqwim al-Dihn (Rectificación de la mente),* obra de carácter lógico en la cual se hace uso de las partes esenciales del *Organon* aristotélico *(Categorías, Sobre la interpretación* y los dos *Analíticos)* y de la *Isagoge* de Porfirio. La lógica de Abu Salt es a la vez una teoría del conocimiento, pues estudia las condiciones de la demostración como conocimiento verdadero, dedicando atención preferente a la demostración silogística. Sin embargo, la demostración silogística constituye solamente la parte formal de la demostración; para que el conocimiento sea verdadero es menester que lo sean las

premisas en las cuales hay que demostrar la verdad por medio de la causa. Ésta es el fundamento del conocimiento verdadero y en ella se funda el conocimiento de lo que son las cosas de que se habla en las premisas. Abu Salt sigue fundamentalmente a Aristóteles en sus teorías del silogismo y de la demostración, pero introduce algunas modificaciones en la doctrina aristotélica de la proposición y de la clasificación de las proposiciones teniendo en cuenta la estructura de la lengua árabe (por ejemplo, la división del verbo en sustantivo y no sustantivo).

El *Taqwim al-Dihn* fue traducido y publicado por Ángel González Palencia en 1915. Véase Miguel Cruz Hernández, ***Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,*** tomo I (1957), págs. 323-36.

ABUBÁKER. Véase ABENTOFAIL.

ACADEMIA FLORENTINA. La llegada del filósofo bizantino Georgios Gemistos Plethon (v.) a la corte florentina de Cosme de Médicis, y las enseñanzas que dio en la misma de la filosofía platónica y neoplatónica indujeron a Cosme a fundar la llamada *Academia Florentina* o *Academia platónica de Florencia* en 1459. La Academia fue protegida asimismo por Lorenzo de Médicis. Sus principales miembros fueron, además de Plethon, el Cardenal Bessarion, Marsilio Ficino y luego Pico della Mirándola. La tendencia común fue, ante todo, el ensalzamiento de Platón. Pero como éste fue interpretado con frecuencia en sentido neoplatónico, la Academia Florentina puede ser considerada tanto una Academia platónica como una Academia neoplatónica. Otros rasgos comunes fueron: oposición al aristotelismo y en particular al averroísmo, fuertes tendencias humanistas y consiguiente importancia dada al "buen decir" y a la elocuencia en filosofía, intentos de conciliar el platonismo con el cristianismo. Dentro de ello hay rasgos particulares debidos a los diferentes miembros. Nos hemos referido a algunos de ellos en los artículos dedicados a Marsilio Ficino y a Pico della Mirandola (por ejemplo, ciertas tendencias al cabalismo y a la busca de un Dios verdadero en todas las religiones por parte de este último autor). Agreguemos aquí que entre otras particularidades de varios miembros de la Academia se halla el haber intentado acoger muchas ideas aristotélicas. La infiltración del aristotelismo tuvo lugar a veces sin conciencia de ello. En otras ocasiones, empero, los mismos autores insistieron sobre la necesidad por lo menos de un serio estudio de las doctrinas del Estagirita. En el caso del Cardenal Bessarion (1403-1472), quien se opuso a los aristotélicos en su *Adversus calumniatorem Platonis* (1469), pero quien a la vez proclamó que no podía refutarse el aristotelismo mediante simples argumentos retóricos.

Otros autores de la misma generación de Pico della Mirandola no pueden ser considerados como miembros de la Academia Florentina en sentido estricto, pero las fuertes influencias recibidas del platonismo renacentista y el hecho de coincidir en varios puntos con doctrinas de los filósofos mencionados en el párrafo anterior permiten agruparlos, si no bajo el nombre de "académicos florentinos", sí cuando menos bajo el nombre de "platónicos italianos", pues aun cuando uno de ellos, León Hebreo (v.), nació en Lisboa, vivió largo tiempo en Italia y publicó allí sus obras. Figura entre ellos el mencionado León Hebreo y G. Savonarola (VÉASE). León Hebreo (VÉASE) formuló en sus famosos *Dialoghi d'amore* una doctrina platónico-mística del amor intelectual que a veces ha sido considerada como un precedente de la teoría spinoziana. Savonarola, más conocido como reformador religioso que como filósofo, fue autor de un ***Compendium to-tius philosophiae,*** influido por el platonismo, pero con ciertos rasgos aristotélicos. A los platónicos humanistas puede agregarse un alemán: Johannes Reuchl'in (1455-1522), defensor del humanismo dentro del marco de un neoplatonismo cabalista. Hay que observar, por lo demás, que el platonismo y neoplatonismo influyeron en muchas otras corrientes del Renacimiento, inclusive en algunas que parecían opuestas a Platón; es el caso de las renovaciones del estoicismo y el epicureismo a que nos hemos referido en los correspondientes artículos.

R. Sieveking, *Die florentinische Akademie,* 1812. — L. Ferri, "Il Platonismo nell'Accademia Florentina", *Nuova Antologia* (Julio de 1891). — A. della Torre, *Storia dell'Academia platónica di Firenze,* 1902. — M. Heitzman, "Studja nad Akademja platonska we Florencji", *Kwartalnik Filozoficzny,* X (1932), XI (1933), XII (1935). — N. A. Robb, *Neoplatonism of the Italian Renaissance,* 1935. — Para las obras de Marsilio Ficino, Pico della Mirándola, Plethon, León Hebreo y Savonarola, véanse los correspondientes artículos. — Obras del Cardenal Bessarion en Migne, *P. G.,* CLXI. Véase H. Vast, *Le cardinal Bessarion, étude sur la Chrétienté et la Renaissance vers le milieu du 15e siècle,* 1878. — Sadov, *Bessarion de Nicée, son rôle au concile de Ferrara-Florence, ses oeuvres theólogiques et sa place dans l'histoire de l'humanisme,* 1833. — R. Rocholl, *Bessarion, Studie* ZUT *Geschichte der Renaissance,* 1904. — L. Mohler, *Die Wiederbelebung des Platonstudiums in der Zeit der Renaissance durch Kardinal Bessarion,* 1921 [Vereinschrift der Görresgesellschaft, III]. — Íd., íd., *Kardinal Bessarion, 2* vols., 1923-27. — Íd., íd., *Kardinal Bessarion als Theolog, Humanist und Staatsmann,* 1942. — Obras de Reuchlin: *De verbo mirifico libri tres,* 1494 y *De arte cabbalistica libri tres,* 1494. — Véase Meyerhoff, J. *Reuchlin und seine Zeit,* 1830. — L. Geiger, J. R., *Sein Leben und seine Werke,* 1871.

ACADEMIA PLATÓNICA. La escuela fundada por Platón recibió el nombre de Academia por estar situada en los jardines consagrados al héroe ateniense *Academos.* Su principal función *oficial* pareció ser el culto de las musas, pues una escuela filosófica ateniense debía ser en principio una comunidad destinada al culto, un θίασος (Diógenes Laercio, III 25), con sacrificios regulares o comunes, κοινὰ ἱερά . Pero junto al culto o en torno a él se desarrolló una intensa actividad filosófica y científica — esta última especialmente en las esferas de la matemática, la música, la astronomía y la división y clasificación, todas ellas consideradas, al menos por Platón, como propedéutica para la dialéctica. La Academia platónica no puede ser considerada como una Academia en sentido moderno (W. Jaeger), pero aunque algunos autores (E. Howald) han reducido las actividades de la misma a las del culto, esta tesis ha sido considerada como muy exagerada (K. Praechter, H. Cherniss). Importante era, en efecto, en la Academia la actividad pedagógica, que se manifestaba en forma de lecciones y de diálogos. Hay que observar que la Academia platónica —y también en este respecto hay nota-

bles diferencias entre ella y el Liceo (VÉASE) aristotélico— irradiaba influencia, cuando menos en la época de Platón y gracias en gran parte a su personalidad, no solamente en el terreno religioso, moral y científico, sino también en el político.

La Academia platónica tuvo larga vida. De hecho, persistió hasta el año 529, en que fue cerrada por decreto del emperador Justiniano, aunque, conviene advertir, por motivos religiosos más bien que filosóficos, pues el platonismo siguió influyendo considerablemente en la filosofía bizantina (VÉASE). Ahora bien, la persistencia de la Academia no significa que hubiese habido en ella continuidad filosófica, ni siquiera que hubiese habido acuerdo entre los escolarcas o los miembros de la escuela con respecto a las enseñanzas de Platón, aun las más fundamentales, como la teoría de las ideas. Las críticas de Aristóteles a Platón permiten advertir claramente estas discrepancias. Puesto que, como lo ha mostrado Harold Cherniss, Aristóteles no se basó para sus críticas en supuestas lecciones orales de Platón, hay que suponer, o bien que se trata de una interpretación *sui generis* del Estagirita, o bien, como parece más probable, de una crítica de la elaboración de la doctrina de Platón por parte de los más inmediatos discípulos de éste. Ahora bien, estos discípulos parecieron alejarse considerablemente del platonismo. Así, ya el primer escolarca sucesor de Platón, su sobrino Espeusipo, rechazó la teoría de las ideas.

Conocemos la sucesión de los escolarcas principalmente por medio de la *Crónica* de Apolodoro *(Fasti Apollodoreí), y* hemos dado una lista de los mismos según aparece en Ueberweg-Praechter (de acuerdo con las investigaciones de K. Zumpt, E. Zeller, S. Mekler y F. Jacoby) en el artículo Escolarca (VÉASE). Esta lista comprende, sin embargo, también varios filósofos neoplatónicos. Ahora bien, es costumbre excluir a estos filósofos de lo que se considera como el período "clásico" de la Academia platónica, el cual comprende desde Platón hasta Teomnesto de Naucratis. En el presente artículo nos limitaremos a este período y dividiremos, de acuerdo con la tradición, la Academia en tres períodos: *Academia antigua, Academia media* (o *segunda Academia], Academia nueva* (o *tercera Academia).* Los límites entre las dos últimas son imprecisos. Además, algunos consideran el período iniciado por Filón de Larisa como una *cuarta Academia,* llamada asimismo *Academia novísima.* En cuanto a otros aspectos de la tradición platónica en un sentido más general, los exponemos en el artículo Platonismo (VÉASE).

Los principales representantes de la *Academia antigua* son Espeusipo, Jenócrates, Heráclides Póntico, Polemón, Crates y Crantor. Como figuras menores podemos mencionar a Hermodoro y a Kion o Jion. De los artículos dedicados a los primeros pueden deducirse las tendencias principales que dominaron en la Academia durante este período: ideas pitagorizantes, afirmación de que la percepción proporciona también conocimiento, investigaciones sobre los grados del saber, mezcla de rasgos ascéticos con otros hedonistas (como en Polemón y Crantor), ciertas tendencias que aproximaron algunos académicos (por ejemplo, Crates), al cinismo. El principal representante de la *Academia media* es Arcesilao. Como figuras menores podemos mencionar a Laquides, Telecles, Euandro y Heguesino. Característico de este período es el anti-dogmatismo y el escepticismo moderado en la teoría del conocimiento. Los principales representantes de la *Academia nueva* son Carnéades y Clitómaco. Este período no se distingue sustancialmente del anterior en cuanto al contenido filosófico, pero agrega al anti-dogmatismo el probabilismo (VÉASE). Los académicos medios y nuevos polemizaron frecuentemente contra el estoicismo. A veces se incluye entre los académicos nuevos a Filón de Larisa y a Antíoco de Ascalón, pero, como hemos visto en los artículos sobre los mismos, su inclinación hacia el dogmatismo moderado (que consideraban más fiel al espíritu y a la letra de Platón), hacia un entendimiento con los estoicos y hacia el eclecticismo, hace que a menudo se consideren como miembros de la llamada *Academia novísima.* Desde esta época, la filosofía de la Academia se bifurca en dos direcciones. Por un lado, hacia el neoplatonismo, en particular de los que se considera como precursores de esta tendencia. Por otro lado, hacia lo que podría llamarse el platonismo ecléctico. Este último tiene una relación estrecha con el eclecticismo de Antíoco de Ascalón, y consiste en un esfuerzo por armonizar las ideas platónicas con las peripatéticas y las estoicas, un fuerte interés por la mística pitagorizante y una frecuente inclinación hacia la discusión de problemas teológicos. Representantes principales de esta tendencia son Eudoro de Alejandría, Plutarco de Alejandría. Teón de Esmirna, Albino, Nigrino, Nicostrato, Ático, Celso, Máximo de Tiro, Severo. Los artículos dedicados a estos pensadores permiten ver cuáles fueron sus principales problemas y sus más características doctrinas.

Th. Gomperz, "Die Akademie und ihr vermeintlicher Philomacedonismus", *Wiener Studien,* IV (1882), 102-20. — H. Usener, "Die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit in der platonischen Akademie", 1884 (reimpreso en *Kleine Schriften,* III, 1912). — L. Keller "Die Akademie der Platoniker im Altertum", *Monatshefte der Comeniusgesellschaft,* 1899. — O. Immisch, "Die Akademie Platons und die modernen Akademien", *Neue Jahrbücher für klassische Philologie,* CL (1894), 421-42. — E. Howald, *Die platonische Akademie und das moderne Universitas litterarum,* 1921. — P. L. Landsberg, *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie,* 1923 (trad. esp.: *La Academia platónica,* 1926). — Pan Aristophron, *Plato's Academy. The Birth of the Idea of Its Rediscovery,* 1934. — O. Gigon, "Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie", *Museum Helveticum* (1944). — H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy,* 1945 (también del mismo autor: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* I, 1944). — Hans Herter, *Platons Akademie,* 2a ed., 1952. — O. Seel, *Die platonische Akademie. Eine Vorlesung und eine Auseinandersetzung,* 1953. — Importantes referencias a la Academia se hallan asimismo, entre otras obras, en el volumen sobre Platón de Wilamowitz-Moellendorff y en el volumen sobre Aristóteles de W. Jaeger. — Aunque se refieren a la cuestión del autor o autores de las obras de Platón, arrojan asimismo luz sobre los problemas concernientes a la Academia platónica los trabajos de Joseph Zürcher, *Das Corpus Academicum* (τὸ Σύνταγμα Ἀκαδημικον). *In neuer Auffassung dargestellt,* 1954 y *Lexicon*

Academicum, 1954. — índice de filósofos académicos: *Academicorum philosophorum index Herculanensis,* ed. S. Mekler, 1902, 2a ed., 1958.

ACCIDENTE. Lo que ocurre (συμβαίνει , *accidit)* a algo sin constituir un elemento esencial o derivar de su naturaleza esencial es un accidente — algo "accidental". Aristóteles definió el accidente, συμβεβηκός como sigue: "El accidente es lo que, a pesar de no ser ni definición ni lo propio [propiedad] ni género, pertenece a la cosa; o lo que puede pertenecer a una sola y misma cosa, sea la que fuere; como, por ejemplo, *estar sentado* puede pertenecer o no a un mismo ser determinado, y también *blanco,* pues nada impide que la misma cosa sea ora blanca, ora no blanca. La segunda de estas dos definiciones es la mejor, pues si se adopta la primera es menester para comprenderla saber ya lo que son la definición, lo propio y el género, en tanto que la segunda se basta a sí misma para comprender lo que es en sí aquello de que se habla" *(Top.,* I 5, 102 b 4 y sigs.). El accidente es "lo que pertenece a un ser y puede ser afirmado de él en verdad, pero no siendo por ello ni necesario ni constante *(Met.,* Λ 1025 a 13-5). Lo accidental se distingue por ello de lo esencial. Se distingue también de lo necesario, de tal modo que el accidente es fortuito y contingente, puede existir o no existir. Se ha preguntado a veces si hay una ciencia de los accidentes, es decir, del ser por accidente, κατὰ συμβεβηκός . Aristóteles contesta a esta pregunta negativamente. Aunque una respuesta tajante a la cuestión sea difícil, debe reconocerse que la ciencia —sea por prestar preferente atención a las esencias o naturalezas, sea por pretender explicar lo que es necesariamente como es, sea por subrayar lo universal o la ley— tiende a evitar lo accidental.

Muy influyente fue la doctrina del accidente presentada por Porfirio en su *Isagoge* como parte de la teoría de los llamados predicables (VÉASE). Nos hemos extendido sobre esta teoría en el artículo referido. Nos limitaremos aquí a señalar que Porfirio define el accidente como sigue: "El accidente es lo que se produce y desaparece sin acarrear destrucción del sujeto [sujeto-objeto]. Se divide en dos especies: uno es separable del sujeto; el otro, inseparable. Así, dormir es un accidente separable; ser negro, aunque sea un accidente inseparable para el cuervo y para el etíope, no impide que haya la posibilidad de concebir un cuervo blanco y un etíope que pierda su color sin que el sujeto sea destruido. También puede definirse como sigue: el accidente es lo que puede pertenecer o no al mismo sujeto, o, finalmente, lo que no es ni género, ni diferencia, ni especie, ni lo propio y, sin embargo, subsiste siempre en un sujeto."

Siguiendo a Aristóteles, a Porfirio y a Boecio especialmente, los escolásticos han tratado con gran detalle la noción de accidente. Muchas son las definiciones dadas de 'accidente' (según Léon Baudry, Guillermo de Occam da nada menos que cuarenta y dos definiciones, si bien pueden reducirse a cinco esenciales). En general, la doctrina del accidente es tratada por los escolásticos —especialmente por los neoescolásticos— en dos secciones: en la lógica y en la ontología. Desde el punto de vista *lógico,* el accidente aparece, al lado de la substancia, como uno de los dos supremos géneros de las cosas, entendiendo por ellos los géneros lógicos y todavía no los trascendentales. El accidente es entonces el accidente *predicable, o* sea el modo por el cual algo "inhiere" en un sujeto. Desde el punto de vista *ontológico,* el accidente es *prédicamental o real,* es decir, expresa el modo por el cual el ente existe. De este accidente se dice que naturalmente no es en sí, sino en otro, por lo cual el accidente posee metafísicamente una especie de alteridad. El accidente ontológico se divide entonces en *absoluto y modal,* pero el accidente absoluto no es en manera alguna equiparable a la substancia y al ser que existe o puede existir por sí, pues es propio del accidente *no* ser *per se.* De ahí que los escolásticos vean en el accidente algo realmente distinto de la substancia, algo necesitado de un sujeto. La fórmula que conviene al accidente es, por lo tanto, la de que su *esse est innesse,* la de que su ser es "estar en", es decir, "en otro". Así lo expresa Santo Tomás al enunciar que el accidente es *res, cuius naturae debetur esse in alio (S. theol,* III, 9. LXXVII a. 1 ad 2). O el Pseudo-Grosseteste al definir el accidente en términos de inherencia: "el accidente es aquello cuyo ser consiste solamente en inherir en algo". Por otro lado, el problema de la distinción o separación entre accidente y substancia estaba estrechamente vinculado con el problema de su individualidad, con el de la producción del accidente, y aun con el del propio accidente en cuanto forma, es decir, con su *accidenteïtas.* Ahora bien, la distinción real entre accidente y substancia, no obstante su postulada inherencia, no corresponde a muchas de las direcciones de la filosofía moderna, sobre todo de la metafísica del siglo XVII, para la cual el accidente se presenta como un aspecto de la substancia. El accidente se llama entonces casi siempre *modo* (VÉASE), y se considera, según ocurre en Spinoza, como afección de la substancia. Pero al ser colocado, por así decirlo, dentro de la substancia, el accidente tiende a identificarse con ella y a anularse toda distinción posible, pues se descubre una sola y no varias maneras de inherencia. Hay, en suma, una sola manera de ser el modo afección de la substancia, y no una trama de relaciones como las de *parte-todo, efec-to-causa, consecuencia-principio,* etc. Esta concepción podía constituir la base para una ulterior negación del concepto mismo de substancia, pues esto no implicaba la negación de lo real, sino la atribución a lo real de fenomenalidad.

Se llama impropiamente *definición por el accidente* a la que tiene lugar mediante la indicación de los caracteres o notas accidentales del objeto-sujeto. Cuando esta determinación pretende ser una verdadera definición se habla de "sofisma del accidente". La conversión por el accidente es la que tiene lugar cuando se deduce de la universal afirmativa una particular afirmativa: todo S es P; algún P es S.

ACCIÓN es la operación de un agente por medio de la cual se introducen modificaciones en una entidad distinta del agente. El agente puede ser concebido como una causa; al causarse algo se produce una acción. También se llama "acción" —y asimismo "acto" (véase ACTO y ACTUALIDAD)— a la operación de una potencia. Los escolásticos suelen oponer *acción* a *pasión.* "La acción de acuer-

do con la primera imposición [VÉASE] del nombre señala el origen del movimiento. Pues del mismo modo que el movimiento, según se halla en el móvil de algo que se mueve, recibe el nombre de *pasión,* el origen de tal movimiento, en cuanto empieza en algo y termina en aquello que se mueve, es calificado de *acción"* (Santo Tomás, *S. theol,* I q. XLI a.l *ad* 2).

La noción de acción puede entenderse psicológica, física y metafísicamente (ontológicamente). Muchos filósofos han prestado atención a este último sentido y han derivado de él los restantes. Metafísicamente, la noción de acción es interpretada con frecuencia como designando un llegar a ser *(fien) a* diferencia del ser (me). Si se proclama el primado del primero sobre el segundo puede hablarse de una filosofía basada en la acción a diferencia de una filosofía basada en el ser. Las llamadas "filosofías de la acción" son filosofías activistas y dinamicistas. Puesto que para ellas la acción es el rasgo primario de la realidad, lo que no sea acción es considerado o como derivado de ella o como opuesto a ella. En muchos casos se contrapone la acción a la contemplación y se sostiene el primado de aquélla sobre ésta o viceversa. De un modo general puede decirse que mientras el pensamiento de corte "clásico" ha considerado el ser y la contemplación como primarios —tanto metafísica como psicológicamente—, el pensamiento "actual" —o una parte de él, que se reconoce heredera de ciertos aspectos del pensamiento moderno— se ha inclinado a concebir como primarios la acción y el movimiento en todas sus formas. Nos referiremos de inmediato a algunos ejemplos de estas diversas concepciones, pero conviene señalar que el contraste entre ser y acción, y ser y contemplación, no significa siempre que uno de los términos quede completamente eliminado. Es muy común, por ejemplo, en ciertos autores "tradicionales" estimar que la acción queda englobada en la contemplación, la cual permite llevar a sus máximas posibilidades toda forma de "acción".

La distinción establecida por San Buenaventura entre la luz superior o luz de la gracia, la luz interior o del conocimiento filosófico, luz inferior o del conocimiento sensible y luz exterior o luz del arte mecánica *(De reductione art. ad theol.,* § § 1-5) puede valer como ejemplo de la concepción clásica de la acción, donde ésta es, en el mejor caso, acción interna y, por lo tanto, concentración de la acción y de la contemplación en una realidad única. El predominio de la acción sobre la contemplación surge, en cambio, desde el momento en que se establece una separación entre ambas instancias, separación que conduce, en último término, a la absorción por la acción de todo propósito contemplativo. Es el caso del idealismo alemán y también el de la formulación por Goethe de una tesis que como "La Acción era en un principio" parece estar destinada a sustituir al "Logos" como principio superior.

El predominio de la acción se ha transformado, sin embargo, en una explícita filosofía activista sólo cuando se ha logrado clara conciencia de las implicaciones que supone un trastorno como el mencionado. Así ha ocurrido sobre todo en el curso del siglo XIX y parte del XX con diversas doctrinas. Marxismo, historicismo, pragmatismo, afirmación de la voluntad de poder, suposición de que la acción resuelve los nudos forjados por la teoría, reducción del campo de aplicación de la inteligencia, voluntarismos de diversas especies: he aquí lo que puede considerarse como manifestaciones de la citada tendencia. Lo mismo cabe decir de buena parte de las corrientes filosóficas contemporáneas, si bien en ellas la conciencia de las mencionadas implicaciones ha producido, a su vez, la aspiración a cerrar la brecha entre contemplación y acción sin por ello tener que regresar a fórmulas estimadas caducas. Es el caso de Maurice Blondel (VÉASE), cuya "filosofía de la acción" no es en ningún sentido un "predominio de la acción sobre la contemplación" tal como el que se ha puesto antes de relieve. Blondel habla, en efecto, de la acción como de algo que comprende y abarca el pensamiento sin anularlo; la filosofía de la acción es, así, simultáneamente, una "crítica de la vida" y una "ciencia de la práctica". De este modo distingue su filosofía de todo "activismo" pragmatista como el que ha sido defendido por James, Schiller o Dewey. El activismo pragmatista sacrifica la verdad a los efectos o resultados prácticos (bien que entre éstos haya que incluir también, como James precisó, los propiamente "mentales"); el activismo de Blondel hace de la verdad una visión directa del dinamismo en que todo ser consiste. Así, Blondel propugna una "lógica de la acción" que no niega la 'lógica de la idea', sino que la comprende en su seno como un modo subordinado de conocimiento. Según Blondel, la palabra 'acción', sin excluir la idea de una inmediata y perfecta realidad, implica la distinción de tres fases y de tres significaciones discernibles, separables o no. Helas aquí. "1. La acción indica primitivamente el ímpetu iniciador en lo que tiene de vivo y de fecundo, de productivo y de finalista a la vez. 2. La acción puede designar (allí donde una operación discursiva y compleja se hace indispensable para que se realice) la serie continua y progresiva de los medios empleados: proceso necesario para la ejecución del designio inicial que debe recorrer el intervalo que separa el proyecto del efecto y, según la expresión escolástica, el *terminus a quo* del *terminus ad quem, per gradus debitos.* 3. La acción puede significar, finalmente, el resultado obtenido, la obra conseguida, la terminación realizada. Puede entonces considerarse este resultado menos como un objeto bruto que como una especie de creación viviente donde la eficacia y la finalidad han conseguido unirse valorando todas las potencias mediadoras que han servido para esa maravillosa innovación, evocada por esa pequeña palabra llena de misteriosas riquezas: obrar" *(L'Action,* 1936, I, 40/1).

Entendida la "acción" en ese amplio sentido que engloba el pensamiento en vez de oponerse a él, su predominio se ha manifestado en todas las direcciones filosóficas en las que se ha ampliado el marco de la inmanencia racionalista para ceder el paso a la trascendencia. Cuando, por ejemplo, se intentaba en la Antigüedad refutar los argumentos de Zenón de Elea y especialmente la aporía de Aquiles y la tortuga por el simple echar a andar, se llevaba a exageración y a caricatura lo que, por otro lado, el pensamiento procuraba hacer saliendo de las vías de la identificación racional. Así, toda introducción

de una discontinuidad representaba y sigue representando la introducción de la "acción" en el marco de la razón.

Cuando se habla de "acción" conviene precisar en todo caso en qué sentido se entiende ésta y, sobre todo, conviene señalar si se concibe como aquello que se opone al pensar o bien como aquello que incluye el pensamiento. Este último sentido es el que predomina. Cuando en algunas direcciones se concibe la acción como lo único que puede solucionar los conflictos de la inteligencia, cuando Dewey habla, por ejemplo, de un "idealismo de la acción", entienden todos ésta como una realidad primaria que explica —no suprime— el pensar.

Véase también PRAXEOLOGÍA.

Además de la obra de Blondel referida en el texto, véanse los siguientes trabajos, unos (como los de A. Gardeil, Roig Gironella) relativos al blondelismo, otros (como el de Malgaud) concernientes al problema de la relación entre acción y pensamiento, y otros (como la mayor parte) referentes a la cuestión general de la acción y su relación con el conocimiento y el saber: A. Gardeil, O. P., "L'Action. Ses exigences objectives", *Revue Thomiste* VI (1898), 125-38, 269, 294; "Ses ressources subjectives", *ibid.* VII (1899), 23-39; "Les ressources du vouloir", ibid. VII (1899), 447-61; "Les ressources de la raison pratique", *ibid.* VIII (1900), 377-99. — Giovanni Cesca, *La filosofia della azione,* 1907. — E. de Roberty, *Sociologie de l'action. La genèse sociale de la raison et les origines rationelles de l'action,* 1908. — M. Pradines, *Principes de toute philosophie de l'action,* 1909. — H. Gomperz, D*ie Wissenschaft und die Tat,* 1924. — A. Mochi, *De la con naissance à ĺaction,* 1928. — M. Malgaud, *De faction à la pensée,* 1933. — T. Kotarbinski, *L'Action,* 1934 (en la Biblioteca filosófica de la Sociedad polaca de filosofía de Lwów). — L. Stefanini, *Mens Cordis. Giudizio dell'attivismo moderno,* 1934. — W. M. Schering, *Zuschauen oder Handeln? Beitrag zur Lage und Aufgabe der Psychologie,* 1937. — W. Grèbe, *Der tätige Mensch. Untersuchungen zur Philosophie des Handelns,* 1937. — M. Riveline, *Essai sur le problè me le plus générale: action et logique,* 1939. — J. Roig Gironella, *La filoso fía de la acción,* 1943. — H. Duméry, *La philosophie de l'action. Essai sur l' intellectualisme blondélien,* 1948. — A. Marc, *Dialectique de l'action,* 1954. — Jean Brun, *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique,* 1961. — J. de Finance, S. J., Essai *sur l'agir humain,* 1962 [Analecta Gregoriana. Series Facultatis philosophicae, N° 126, sectio A, 8]. Crítica del activismo de varios autores (Bergson, Brunschvicg, Boutroux, Le Roy, Bachelard, Rougier) en J. Benda, *De quelques constantes de l'esprit humain. Critique du mobilisme contemporain,* 1950. — La noción de acción en Aristóteles: Gianni Vattimo, *Il concetto di Fare in Aristotele,* 1961. — La noción de acción en Santo Tomás es tratada por Joseph de Finance, S. T., en *Être et Agir dans la philosophie de Saint Thomas,* 1945.

ACCIÓN (PRINCIPIO DE LA MENOR). En el artículo Economía nos hemos referido al principio de la economía del pensamiento o ley del mínimo esfuerzo en el proceso de las operaciones mentales. Aquí trataremos de un principio análogo, pero referido a los procesos de la Naturaleza: el llamado principio de la menor acción. Puede enunciarse así: "La Naturaleza obra siempre empleando el menor esfuerzo o energía posibles para conseguir un fin dado." Aunque este enunciado tiene —por la introducción del término 'fin'— un aspecto teleológico, no debe interpretarse *siempre* como si fuese una ley teleológica. Puede interpretarse desde un punto de vista mecanicista como expresando un modo de operación según el cual un proceso natural —por ejemplo, el desplazamiento de un corpúsculo— tiene lugar de tal suerte, que su cantidad de acción sea la mínima posible. Este es el sentido que tiene casi siempre el principio de la menor acción en quien es considerado habitualmente como su descubridor: Pierre-Louis Moreau de Maupertuis. Hemos precisado en el artículo sobre él el significado preciso de 'acción' dentro del principio y las discusiones a que dieron lugar las *Memorias* de Maupertuis a las Academias de Ciencias de París (1744) y Berlín (1746). Parece en todo caso que ideas análogas al principio de Maupertuis se encuentran en varios autores de la época (Euler, Leibniz, Fermat). Así, por ejemplo, L. Euler mostró en su *Methodus inveniendi lineas curvas maximi vel minimi proprietate gaudentes* (1744) que en las trayectorias descritas por cuerpos movidos por fuerzas centrales, la velocidad multiplicada por el elemento de la curva da siempre un mínimo. Además no sólo Leibniz, sino también Fermât, habían mostrado en sus explicaciones de las leyes de la refracción que un corpúsculo de luz que se desplaza de un punto A a un punto B atravesando medios distintos (a velocidades diferentes) efectúa su recorrido en el menor tiempo posible.

Decíamos antes que el principio ha sido interpretado o mecánica o teleológicamente. La primera interpretación fue la dominante en el siglo XVIII y hasta puede decirse que el principio así entendido fue descubierto solamente en el citado siglo, aun teniendo en cuenta el hecho de que el propio Maupertuis lo aplicaba no sólo a los fenómenos físicos, sino también al Ser Primero en su producción de las cosas. En cambio, si lo consideramos desde el punto de vista teleológico, el principio en cuestión tiene muchos precursores. Se formuló, en efecto, con más o menos claridad en todos aquellos casos en los que se insistió sobre la llamada *ley de parsimonia* en la Naturaleza. Ejemplos se hallan en Aristóteles *(De gen. et cor.,* II 10, 336 a 27 sigs.), en Ptolomeo *(Almagesto,* III 4 y XIII 2), en Averroes (*Comm. in Met.,* XII ii 4 *Comm. Venetiis,* VIII f. 144 vb), en Roberto Grosseteste (Cfr. A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science,* 1953, págs. 85-6; *De Sphaera,* ed. Baur, 1912) y probablemente en otros autores. Uno de los problemas que se plantea cuando adoptamos tal interpretación es si el principio de la menor acción debe entenderse como un principio real de la Naturaleza o bien como una regla pragmática (en cuyo caso el principio de la menor acción es equivalente al principio de la economía del pensamiento). No es siempre fácil dilucidar en qué sentido es usado por los autores mencionados, pero puede afirmarse como plausible que mientras Aristóteles, Averroes y Grosseteste lo consideraban como un principio real, Ptolomeo lo formuló como un principio pragmático. No es fácil ver qué sentido tiene el principio en cuestión en Newton, pues aunque se halla formulado como una "Regla de razonamiento en filosofía" ["filosofía" - "filosofía natural", es decir, "física"]

al principio del Libro III de su *Philosophia naturalis principia mathematica* (Regla I), ofrece varios aspectos: el de un principio del pensar, el de un supuesto sobre la realidad y hasta —dentro de una "filosofía" mecanicista— el de una imagen teleológica. He aquí su formulación: "No debemos admitir más causas de las cosas naturales que las que son a la vez verdaderas y suficientes para explicar sus apariencias. A este efecto, los filósofos dicen que la Naturaleza no hace nada en vano, y es tanto más en vano cuanto menos sirve; pues a la Naturaleza le agrada la simplicidad y no se viste con las galas de las causas superfluas."

Hemos señalado antes la relación que hay a veces entre el principio de la menor acción y el llamado *principio de economía* (VÉASE). Al hablar de este último en el correspondiente artículo nos hemos referido a la doctrina de Avenarius. Completamos ahora la información allí proporcionada, por cuanto el propio Avenarius dio al principio de economía un nombre muy parecido al del principio de la menor acción: el principio del menor gasto de energía *(Princip des Meinsten Kraftmasses).* Así, en la obra en la cual presentó por vez primera este principio *(Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses,* 1876; hay trad. esp.: *La filosofía como el pensar del mundo de acuerdo con el principio del menor gasto de energía,* 1947) el citado autor manifestaba que toda la actividad del alma está regida por un principio de economía sin el cual no sería posible la conservación del individuo. Según tal principio, el alma trata de obtener el mayor resultado posible con el menor esfuerzo posible. Si aplicamos este principio al acto del apercibir, advertimos que tiene lugar en tal forma, que lo que se tiene que apercibir es asimilado por la actividad apercipiente, la cual le da forma y sentido de acuerdo con las experiencias anteriores. Con ello se forman hábitos intelectuales, cuya organización constituye el fundamento del conocimiento. Toda la vida espiritual está regida por estas formas, las cuales consisten últimamente o en reducir lo desconocido a lo conocido o en subsumir las representaciones particulares bajo conceptos generales. Así, el principio del menor gasto de energía opera de un modo omnipresente en la actividad destinada a comprender el mundo, pues sin tal principio no habría ni tal reducción ni tal subsunción. Cuando la realidad que se trata de percibir es el todo, la filosofía se encarga de ello, de modo que la actividad filosófica como pensar del todo puede definirse como un pensar del mundo según el principio del menor gasto de energía.

Varias objeciones se han formulado contra el principio de la menor acción en el sentido anterior. Mencionaremos dos. Una de ellas destaca el hecho de que la idea del principio en cuestión está basada en el supuesto indemostrado de que los organismos biológicos tratan de ajustar enteramente el esfuerzo a los fines, cuando lo que ocurre de hecho es casi siempre lo contrario: que el organismo gasta mucha mayor energía de la que le "correspondería" según la acción que se propone desarrollar. El organismo biológico, en suma, es, según esta objeción, un derrochador más bien que un ahorrador de energía. La otra objeción se refiere a las dificultades que plantea el origen de la actividad del organismo —o del "alma"— de acuerdo con el principio del menor gasto de energía. Si es un origen empírico solamente está dirigido por la experiencia. Pero como la experiencia es un tanteo, es probable que en el curso del mismo se dilapiden más bien que se ahorren energías. Si es un origen supra-empírico, hay que admitir la existencia de una finalidad, en cuyo caso la actuación según el principio es solamente el resultado de una deducción lógica en la cual sólo da más lo que se había anteriormente supuesto.

Véase el final de la bibliografía del artículo ECONOMÍA. — Además: P. E. B. Jourdain, "The Principie of Least Action. Remarks on Some Passages in Mach's Mechanics", *The Monist,* XXII (1912), 285-304. — Íd., íd., "Maupertuis and the Principie of Least Action", *ibíd.,* XXII (1912), 414-59. — Íd., íd., "The Nature and Validity of the Principie of Least Action", *ibíd.,* XXIII (1913), 277-93.— P. Brunet, *Étude historique sur le principe de la moindre action,* 1938. — M. Guéroult, *Dynamique et métaphysique leibmziennes,* 1934.

ACONCIO (GIACOMO) [Aconzio, Concio; Acontius, Jacobus] (entre 1492-1520-ca. 1578), nac. en Trento, fue de profesión ingeniero, pero se interesó por muchos problemas, especialmente por problemas teológicos y metodológicos. Secretario del Cardenal Maruzzo, repudió luego la doctrina papal, refugiándose en Suiza, Estrasburgo y, finalmente, en Inglaterra, en donde defendió un protestantismo radical, siendo protegido de la reina Isabel. Bayle le dedicó un articulo en su *Dictionnaire,* pero luego cayó en el olvido; en su *Histoire de la philosophie moderne* (tomo II, 1958, págs. 2 y sigs.), J. M. Degérando lo llama "un ingénieur italien, aujourd'hui oublié", pero afirma que "fue el primero que tuvo el mérito de vivir y proclamar las verdades que más tarde desarrollaron Bacon y Descartes". Degérando se refiere con ello a la obra de Aconcio sobre el método (véase bibliografía), en donde el autor pone de relieve que el estudio del método es fundamental para la adquisición de conocimientos verdaderos y adecuada comunicación de estos conocimientos — lo que hace de la metodología de Aconcio una doctrina a la vez lógica, gnoseológica y pedagógica. Aconcio empieza por delimitar la esfera de lo cognoscible: sólo pueden conocerse las cosas que son finitas y también inmutables. Luego indica que todo conocimiento "deducido por vía de razonamiento" supone una verdad "primitiva, inmediata, natural e independiente del razonamiento". El método debe conducir a la adquisición de estas nociones primitivas y básicas de las cuales dependen los demás conocimientos. Las nociones en cuestión no son las que se conocen primero en el orden del tiempo; son las primeras sólo en el orden de la evidencia. Así, las nociones particulares son cronológicamente anteriores a las nociones más generales, pero éstas preceden a aquéllas en cuanto a su posición en la jerarquía de las verdades. Todo esto parece hacer de Aconcio un "racionalista". Sin embargo, debe tenerse presente que Aconcio distingue entre conocimiento de lo abstracto y conocimiento de experiencia y propone separar por lo pronto uno de otro. Pero esta separación no puede persistir indefinidamente; en efecto, en el conocimiento de experiencia se aplica ya un modo —o, mejor dicho, diversos modos— de análisis que tienen que llevarse a cabo según principios

racionales. En último término, el mejor método de conocimiento es el que va de los efectos a las causas y de los fines a los medios, pero de acuerdo con el orden de las evidencias que se vayan obteniendo en el proceso del conocimiento. Se trata así, pues, de un método inductivo-analítico.

En su tiempo Aconcio fue famoso sobre todo por la colección de escritos agrupados bajo el título: *Estratagemas de Satanás.* Esas "estratagemas" eran para el autor los credos dogmáticos cristianos. El carácter radical de la crítica de Aconcio al respecto suscitó la hostilidad no sólo de los católicos, sino también de algunos protestantes, los cuales juzgaron que Aconcio había llegado demasiado lejos en su actitud crítica.

Obras: ***De methodo, hoc est, de recte investigandarum tradendarumque artium et scientiarum ratione*** (Basilea, 1558), en una colección de escritos titulada: ***De studiis bene instituendis.*** — ***Stratagematae Satanae*** (Basilea, 1565); otra ed. (Basilea, 1610) con una carta del autor titulada "De ratione edendorum librorum". De las ***Estratagemas*** se publicó una versión francesa: ***Les Ruzes de Satán*** (Basilea, 1565). — Edición crítica del ***De methodo y*** otros escritos de Aconcio, con trad. italiana y notas: G. Radetti, ed., ***De methodo; Dialogo di Giacomo Riccamati; Somma brevissima délia dottrina cristiana; Una esortazione al timor di Dio; Delle osservazioni e avvertimenti che aver si debbono nel legger delle istorie; Lettere,*** 1944. — Edición crítica de las ***Estratagemas,*** con trad. italiana y notas: G. Radetti, ed., ***Stratagematum Satanae libri VII,*** 1946 [ambas ediciones críticas en la Edizione nazionale dei Classici del pensiero italiano]. — Véase A. Gonzo, ***Il metodo di I. A. tridenfino,*** 1931. — W. Köhler-E. Hassinger, ***Acontiana,*** en ***Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,*** Phil.-hist. K1. 1932, VIII. — E. Hassinger, ***Studien zu J. A.,*** 1934. — P. Rossi, G. ***A.,*** 1952. — Ch. D. O'Malley, J. ***A.,*** 1955. — Véase también "Introducción" de G. Radetti a las eds. indicadas ***supra,*** y Giuseppe Saitta, ***Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimen-to.*** Vol. III ***(Il Rinascimento),*** 1951, págs. 510-14.

ACROAMÁTICO. Véase ESOTÉRICO.

ACTIVISMO. Véase ACCIÓN.

ACTIVO (ENTENDIMIENTO o INTELECTO). Véase ENTENDIMIENTO.

ACTO Y ACTUALIDAD. Estudiaremos estos conceptos en su acepción filosófica técnica, prescindiendo de sus muchos significados comunes. Para el sentido de "acto" como "acción" véase el artículo sobre este último concepto.

Aristóteles introdujo en su filosofía los términos ἐνέργεια —que se vierten usualmente por "acto" o "actualidad"— y δύναμις — que se traduce comunmente por "potencia" (Cfr. algunos *loci* en bibliografía, *infra).* En el artículo sobre la noción de Potencia (VÉASE) analizamos varios significados aristotélicos de este concepto en relación con el de acto. Tendremos que reiterar aquí algunos de ellos para mayor claridad. Los términos en cuestión constituyen una parte fundamental del arsenal conceptual aristotélico y se aplican a muy diversas partes de su filosofía, pero aquí los estudiaremos desde el punto de vista de la "Física" y de la metafísica — y, perdónesenos el anacronismo, desde el punto de vista de la "ontología general". Empezaremos considerándolos como un intento de explicación del movimiento en tanto que devenir (VÉASE).

El movimiento como cambio en una realidad (llamado a veces "movimiento cualitativo" para diferenciarlo del movimiento local, y calificado asimismo —como haremos aquí con frecuencia— de "cambio") necesita tres condiciones, las cuales parecen ser a la vez "principios": la materia (VÉASE), la forma (VÉASE) y la privación (VÉASE). Ahora bien, el cambio sería ininteligible si no hubiese en el objeto que va a cambiar una potencia de cambiar. Su cambio es, en rigor, el paso de un estado de potencia o potencialidad a un estado de acto o actualidad. Este paso se lleva a cabo por medio de una causa eficiente, la cual puede ser "externa" (en el arte) o "interna" (en la misma naturaleza del objeto considerado). El vocablo 'interno' no significa que el objeto que cambia no necesite ningún impulso para cambiar; significa que no podría cambiar si no se quitaran los obstáculos que le impiden situarse en su "lugar natural", y también que no podría cambiar si no tuviese en él disposición para el cambio. El cambio puede ser entonces definido como sigue: es el llevar a cabo lo que existe potencialmente en cuanto existe potencialmente *(Phys.,* IV 201 a). En este "llevar a cabo" el ser pasa de la potencia de ser algo al acto de serlo; el cambio es paso de la potencia a la actualidad. Se ha dicho a veces que la contraposición entre potencia y acto en Aristóteles es idéntica, o cuando menos muy similar, a la contraposición entre materia y forma. No negamos que haya una analogía entre ambos pares de conceptos. Pero en modo alguno pueden equipararse. La forma es la esencia, o uno de los aspectos de la esencia, de un ser; en cambio, el acto incluye una cierta operación. Cuando esta operación culmina tenemos la entelequia (véanse, sin embargo, en el artículo sobre este último concepto sus varias significaciones).

No es fácil definir la noción aristotélica de "acto". Se puede decir que el acto es la realidad del ser, de tal modo que, como indicó el Estagirita el acto es (lógicamente; acaso formal-ontológicamente) anterior a la potencia. Sólo a base de lo actual puede entenderse lo potencial. Puede decirse asimismo que el acto determina (ontológicamente) el ser, siendo de este modo a la vez su realidad propia y su principio. Puede destacarse el aspecto formal o el aspecto real del acto. Finalmente, puede decirse que el acto es "lo que hace ser a lo que es". Ninguna de las definiciones resulta suficiente. Aristóteles, que se da cuenta de esta dificultad, procede con frecuencia a presentar la noción de acto (y la de potencia) por medio de ejemplos. A éstos nos referiremos de inmediato como base de nuestro comentario.

"El acto —escribió Aristóteles— es la existencia de un objeto, pero no de! modo como lo hemos expresado por la potencia. Decimos, por ejemplo, que Hermès está en potencia en la madera, y la semilínea en la línea completa, porque de ella puede ser extraída. Llamamos también sabio en potencia a quien ni siquiera especula, con tal que posea la facultad de especular; el estado opuesto en cada uno de estos casos existe en acto" *(Met.,* Ω 6, 1048 a 30-35). Como se ve, Aristóteles no proporciona una definición de 'acto', sino una contraposición de la noción de acto con la de potencia a la luz de ejemplos. Que éstos son sobremanera importantes lo muestra el hecho de que en cada ocasión en que Aristóteles se propone-

mostrar lo que el acto es, acumula los ejemplos. "El acto será, pues, como el ser que construye es el ser que tiene la facultad de construir; el ser desvelado, al que duerme; el que vela, al que tiene los ojos cerrados pero posee la vista; lo que ha sido separado de la materia, a la materia; lo que es elaborado, a lo que no lo es" (*ibidem,* 1048 b 1-5). Los primeros términos de estas series son actos; los segundos, potencias. Y si se pregunta por qué no se proporciona una definición estricta de los términos 'acto' y 'potencia', Aristóteles contestará que "no hay que intentar definirlo todo, pues hay que saber contentarse con comprender la analogía."

Sin embargo, los ejemplos y las comparaciones no son todo lo que cabe decir acerca del significado de la noción de acto. Ante todo, hay que entender tales ejemplos y comparaciones en relación con el problema a que antes nos hemos referido: el del cambio. ¿Cómo concebir el ser como ser que cambia? Platón había declarado que el cambio de un ser es la sombra del ser. Los megáricos habían sostenido que sólo puede entenderse lo que es actualmente: un objeto dado, *x,* afirmaban, es o bien P (es decir, posee tal o cual propiedad o se halla en tal o cual estado), o bien no-P (es decir, no posee tal o cual propiedad o no se halla en tal o cual estado). ¿Puede decirse que Juan es en potencia un gran músico si no ha producido música alguna? Ahora bien, Aristóteles rechazó la doctrina de Platón porque éste hacía del cambio una especie de ilusión o apariencia del ser que no cambia, y la doctrina de los megáricos porque no daban razón del cambio. Si, pues, hay cambio, debe de haber algo que posee una propiedad o se halla en un estado y puede poseer otra propiedad o pasar a otro estado. Cuando tal ocurre, la "posterior" propiedad o el "último" estado constituyen actos, o actualizaciones, de una previa potencia.

Esta potencia no es cualquiera. Como Aristóteles señala *(Phys.,* III 201 b 33 sigs.), un hombre no es potencialmente una vaca, pero un niño es potencialmente un hombre, pues de lo contrario seguiría siendo siempre un niño. El hombre es, así, la actualidad del niño. Un objeto dado, x, que es negro, es potencialmente blanco, porque puede llegar a ser blanco. Así, el paso de lo que es en potencia a lo que *es* en acto requiere ciertas condiciones: estar precisamente en potencia *de* algo y no de otra cosa. Puede decirse que además de un χ que es blanco y de un χ que es negro hay "algo" que no es ni blanco ni negro, sino que llega a ser blanco. Si se admitiera solamente el ser (en tanto que ser actual), nada podría convertirse en nada. El enunciado '*x* llega a ser blanco' carecería de sentido a menos de suponerse que el enunciado '*x* puede llegar a ser blanco' es verdadero.

Aunque haya seres en potencia y seres en acto, ello no significa que potencia y acto sean ellos mismos seres. Podemos, pues, definirlos como principios de los seres — o "principios complementarios" de los seres. Estos principios, sin embargo, no existen separadamente —al modo de las Formas platónicas—, sino que se hallan incorporados en las realidades (con la excepción del Acto Puro o Primer Motor, y aun ello porque tal Acto no consiste sólo en ser en acto, sino en "actualizar" mediante atracción todo ser). Ahora bien, la teoría aristotélica del acto no puede reducirse a esta definición, la cual es, en última instancia, puramente nominal. El Estagirita se da perfectamente cuenta de que el acto puede ser entendido de varias maneras. Por lo pronto, de éstas dos: (1) el acto es "el movimiento relativamente a la potencia"; (2) el acto es "la substancia formal relativamente a alguna materia". En el primer caso, la noción de acto tiene aplicación sobre todo en la física; en el segundo, tiene aplicación en la metafísica. Por si la complicación fuera poca, resulta que la noción de acto no se aplica del mismo modo a todos los "actos". En ciertos casos no se puede enunciar de un ser su acción y el hecho de haberla realizado — no se puede aprender y haber aprendido, curar y haber curado. En otros, en cambio, se puede enunciar simultáneamente el movimiento y el resultado — como cuando se dice que se puede ver y haber visto, pensar y haber pensado. "De estos diferentes procesos —escribe Aristóteles— hay que llamar a unos movimientos y a los otros actos, pues todo movimiento es imperfecto, como el adelgazamiento, el estudio, la marcha, la construcción: son movimientos, y movimientos imperfectos. En efecto, no se puede al mismo tiempo marchar y haber marchado, devenir y haber devenido, recibir un movimiento y haberlo recibido; no es tampoco lo mismo mover y haber movido. Pero es la misma cosa la que a la vez ve y ha visto, piensa y ha pensado. A un proceso tal lo llamo acto y al otro movimiento" *(ibidem,* 1048 b 25-35).

La cita anterior muestra que Aristóteles no se considera satisfecho con contraponer simplemente el acto a la potencia y con examinar la noción de acto desde el punto de vista de una explicación del cambio dentro del marco de una "ontología de la física". Si pueden encontrarse ejemplos de seres cuya realidad se aproxime a una pura actualización de sí mismos, serán ellos los que determinen el modo como propiamente tiene que entenderse el "ser en acto". En su "Prólogo" a la *Historia de la filosofía,* de Emile Bréhier (Dos *Prólogos,* 1944, págs. 193-203), Ortega y Gasset ha puesto de relieve el carácter dinámico de estas realidades que son propiamente en acto, y se ha referido a un pasaje en *De an.* — al cual puede agregarse el mencionado anteriormente. He aquí varias frases de dicho pasaje: ".. .el moverse es una especie de acción, aunque imperfecta... Decimos algo que *sabe,* o bien en el sentido con que lo decimos de un hombre por el hecho de que pertenece al género de los seres que tienen inteligencia y ciencia; o bien en el sentido con que decimos que sabe algo el que posee la ciencia gramatical. Mas, no es la misma la potencia de saber en ambos casos: en el primero, el hombre sabe porque tal género de seres y tal materia tiene potencia para saber; en el segundo, porque si no hay impedimento externo puede el hombre, cuando quiere, actualizar su conocimiento. Por último, decimos que uno sabe, cuando ya actualmente contempla una verdad, de modo que propiamente y en acto sabe que esto es A. Los dos primeros saben en potencia. De ellos, el uno sabrá actualmente, cuando por la enseñanza cambie de cualidad, y repetidamente pase de un hábito al contrario; el otro, si del poseer la sensación o la gramática, pero sin usarlas, pasa a la actuación de las mismas; lo cual supone un cambio muy distinto del anterior; el que posee

el hábito de la ciencia pasa al acto de contemplarla; lo cual o no es verdadera mutación (ya que consiste en un progreso del sujeto y de su acto), o por lo menos es un género de mutación distinto de la común; hay dos modos de alteración: uno que consiste en el tránsito a las disposiciones privativas (a saber, la sustitución de una cualidad por su contraria), la otra, en el tránsito a las disposiciones positivas y a la perfección de la naturaleza (que es progreso y perfección de la cualidad existente)" (II 5, 417 a 15 sigs.; trad. Antonio Ennis, S. I.).

Según Ortega y Gasset, esto muestra que para Aristóteles hay cierta forma de devenir que no consiste simplemente en pasar de un estado (principio) a otro estado (fin), sino que es incesante cambio "hacia sí mismo". El ejemplo más eminente de este "progreso hacia lo mismo", ἐισ αὐτὸ γάρ ἡ ἐπίδοσ ις, es el pensar, el cual tiene en sí mismo su término, pero no por ello cesa de progresar. Ahora bien, "el cambio o movimiento que es término o fin de sí mismo, que aun siendo marcha o tránsito y paso, no marcha sino por marchar y no para llegar a otra cosa, ni transita sino por transitar, ni pasa más que por su propio pasar, es precisamente lo que Aristóteles llama *acto —enér-geia—*, que es el ser en la plenitud de su sentido. Con lo cual vemos que Aristóteles trasciende la idea estática del ser, ya que no el movimiento *sensu stricto,* sino el ser mismo que parecía quieto se revela como consistiendo en una acción y, por tanto, en un movimiento *sui generis"* (Ortega y Gasset, *op. cit.*, págs. 198-9).

Sea o no verdad que hay en Aristóteles esta idea del ser como ser dinámico, en el cual, según ocurre con el pensar, "el paso de la potencia inicial ... no implica *destrucción de la potencia sino que es, más bien, una conservación de lo que es en potencia por lo que es en perfección (entelequia), de modo que potencia y acto se asimilan" (op. cit.*, pág. 202), lo cierto es que la noción de acto en el Estagirita no puede reducirse a una definición simple acompañada de varios ejemplos. En todo caso, parece como si Aristóteles tuviera interés en mostrar que hay entes que son constitutivamente más "en acto" que otros. Además, tales entes pueden servir de modelos para cuanto se dice que es en acto. Puede decirse acaso que el acto no designa la acción (en el sentido del cambio), pero como designa la perfección de la acción, no hay inconveniente en admitir que ésta puede ser perfecta *en su cambiar.* Varios autores neoplatónicos y cristianos tendieron a esta idea del acto como la perfección dinámica de una realidad. Uno de los ejemplos de este ser en acto es la intimidad personal. El acto puede entonces concebirse como una tensión pura, la cual no es movimiento ni cambio, porque constituye la fuente perdurable de todo movimiento y cambio. Y si se alega que tal no puede ocurrir, porque el sentido primario de las descripciones aristotélicas de 'acto' y 'actualidad' lo excluyen, se puede responder con Plotino que debe distinguirse entre el sentido de 'acto' según se aplique a lo sensible o a lo inteligible. En lo sensible, argüía Plotino, el ser en acto representa la unión de la forma y del ser en potencia, de suerte que no puede haber aquí equívoco alguno: el acto es la forma. En lo inteligible, en cambio, la actualidad es propia de todos los seres de esta esfera, de modo que, siendo el ser en acto el acto mismo, la forma no es un mero acto: más bien es *en acto.* Las nociones de acto y actualidad fueron elaboradas por los escolásticos con gran detalle, principalmente a base de los conceptos aristotélicos. A este respecto, cabe considerar tres aspectos. Primero, que, sin dejar de ser aplicadas, como en Aristóteles, a los procesos naturales, no se confinaron a éstos, sino que se usaron con particular empeño para dilucidar el problema de la naturaleza de Dios como Acto Puro. Segundo, que se intentó precisar su significado hasta donde fuera posible. Tercero, que se establecieron distinciones entre varias especies de actos. Nos referiremos principalmente a los dos últimos aspectos y nos fundaremos principalmente en las doctrinas al respecto de Santo Tomás de Aquino.

Para Santo Tomás y muchos escolásticos, la doctrina del acto (y de la potencia) resulta de un tratamiento de la cuestión de la división del ente. Aunque acto y potencia sean de algún modo relativos, en tanto que lo que se dice ser en acto (en los seres creados) lo es con respecto a la potencia, y lo que se dice ser en potencia lo es con respecto al acto, hay que establecer una distinción. Mientras la potencia se define por el acto, éste no puede definirse por la potencia, ya que la potencia adquiere el ser que tenga por medio del acto. Esto equivale a la doctrina aristotélica de la preeminencia (lógica) del acto sobre la potencia. Como escribe Santo Tomás, *"potentia dicitur ab actu" (De pot.*, I, 1). El acto es, pues, algo "absoluto"; no puede definirse como tal por ser una de las llamadas *prima Simplicia.* El acto no se compone (lógicamente) de partes en potencia, pero tampoco se resuelve en partes actuales. En este sentido, Aristóteles andaba por el buen camino al "mostrar" (más que de-mostrar) la noción de acto por medio de ejemplos. Sin embargo, que el acto sea lógicamente anterior a la potencia, no significa que (en los seres creados) sea realmente anterior a la potencia. Sólo el Acto Puro o Dios es anterior, lógica y realmente, a todo.

Entre las divisiones de la noción de acto, propuestas por los escolásticos, y principalmente por Santo Tomás, mencionamos las siguientes:

1. El acto puede ser *puro* o *absoluto, o no puro.* En el acto puro no hay ninguna potencia; el acto puro es la perfección concebida o existente en sí y por sí. El acto puro es por ello "el acto último no recibido" (*irreceptus),* de modo que, como escribe Santo Tomás, *"ultimus actus est ipsum esse".* El acto impuro es el que tiene alguna potencia o está mezclado con la potencia, siendo perfección de una potencia, y siendo por ello un "acto recibido" *(receptus).*

2. El acto no puro puede ser *entitativo* o *formal.* El acto entitativo es el acto de ser *(actus essendi) o* el que hace existir a una esencia. El acto formal es el que informa una potencia constituyendo una forma substancial o una forma accidental. El acto entitativo se llama también "acto último".

3. El acto formal substancial puede ser *subsistente* (o existir solo) o *no subsistente* (o no existir solo, es decir, existir acompañado de materia).

4. El acto subsistente puede ser *completo* o *incompleto.*

5. El acto no subsistente puede ser *substancial* o accidental.

6. El acto puede ser *primero* o *se-*

gundo. El acto primero no supone otra cosa, siendo la forma. El acto segundo supone otra cosa, siendo la operación.

7. El acto primero puede ser *próximo* (al cual sigue inmediatamente un acto segundo) o *remoto* (al cual no sigue inmediatamente un acto segundo).

8. El acto puede ser *inmanente* o *exterior* (llamado también *transitivo).* El acto inmanente es el recibido en el propio sujeto que lo produce (cual el acto intelectual). El acto exterior o transitivo es el recibido en otro sujeto (cual el acto físico).

Según los escolásticos, todo ser mudable consta de potencia y de acto, mientras el ser inmutable es sólo acto. Los escolásticos han empleado asimismo muchas expresiones en las cuales se hace uso de la noción de acto, tales como *esse in actu, esse actu, ens actúale, actualitas, habere actum.*

En la filosofía del Renacimiento y en muchos sistemas modernos se han usado asimismo las nociones de acto y actualidad, pero con frecuencia con distinto vocabulario. La noción de Absoluto elaborada por los idealistas postkantianos puede definirse en gran parte a base de la idea del acto puro, sobre todo cuando se interpreta a éste en sentido "dinámico", es decir, capaz de "desplegarse" en la Naturaleza y en el Espíritu. También en la filosofía de Spinoza desempeña un papel importante la noción de acto. Se ha discutido con frecuencia dentro del pensamiento moderno si la realidad ha de ser concebida primariamente como actualidad (al modo de los megáricos, y en parte de Spinoza y Bergson) o si la idea de potencialidad es asimismo importante, cuando no preeminente. Puede decirse que ha habido una cierta tendencia a dar el primado al ser actual frente al ser potencial. Sin embargo, en la mayor parte de los sistemas filosóficos modernos la noción de acto ha sido subsumida en otras nociones no necesariamente relacionadas con las cuestiones suscitadas dentro de la filosofía aristotélica y escolástica, por lo que es difícil estudiar tales sistemas desde el ángulo de las nociones tratadas en el presente artículo.

Nos limitaremos aquí a mencionar a algunos autores del siglo presente en los cuales los términos 'acto' y 'actual' desempeñan un papel capital: Gentile, Whitehead, Husserl y Lavelle son particularmente destacados a este respecto.

Gentile ha llamado a su filosofía "actualismo" (VÉASE). Esta filosofía se deriva en parte de la noción idealista de acto como un absoluto "poner" la realidad. Gentile llama *atto puro* al pensamiento en tanto que no puede objetivarse, sino que constituye el fundamento de toda objetividad "engendrada". La "actualidad del yo" por la cual "no es nunca posible que el Yo se conciba como objeto de sí mismo" *(Teoría dello Spirito,* I, 6), hace que el acto puro se oponga de continuo al hecho. El hecho es lo que se da; el acto es lo que se hace. Por eso el acto no debe entenderse como realidad abstracta, sino como realidad eminentemente concreta. El acto es el Espíritu, el cual es "el sujeto que no es *pensado* como tal, sino *actuado* como tal" *(op. cit.,* II, 3). Gentile afirma de este modo la identidad del *verum* y del *fieri,* hasta el punto de que, alterando una fórmula tradicional, puede decirse que *verum et fieri convertuntur.* El Espíritu como acto puro es puramente dinámico (y es, además, "histórico-concreto"). Gentile sostiene que la noción tradicional de acto no permite comprender lo histórico, puesto que tiene la tendencia a reducir el espíritu-acto al espíritu-substancia.

La oposición al acto como entidad estática es propia asimismo de la filosofía de Whitehead. Las "entidades actuales o entidades ocasionales son las "cosas" finales reales de que está hecho el "mundo", incluyendo Dios. Las entidades actuales son "gotas de experiencia, complejas e interdependientes" *(Process and Reality,* II s. 1). Para Whitehead, la noción de entidad actual es equiparable a la idea cartesiana de substancia y al concepto lockiano de potencia *(power);* por eso afirma que la "actualidad" significa la última penetración en lo concreto, abstraído de cuanto sea mera no entidad *(loc. cit.).*

En la primera fase de la fenomenología de Husserl este autor usó el término 'acto' *(Akt),* pero no le dio un sentido metafísico, sino "neutral". Husserl manifiesta que los actos no son "actividades psíquicas", sino "vivencias intencionales". De ellas hay que excluir toda idea de actividad. El acto *(Akt)* no es la acción (Tat), pero tampoco el *actus* en sentido clásico. Según Husserl, "la referencia intencional, entendida de un modo puramente descriptivo, como peculiaridad íntima de ciertas vivencias, es la nota esencial de los fenómenos psíquicos o actos".

Louis Lavelle intenta, desde un punto de vista metafísico, acentuar la actividad operante del acto sin reducirlo por ello a una mera actuación *de* un ser. Lavelle elude tanto una interpretación neutral del acto como una ontología dinamicista. El acto es para Lavelle la realidad misma del ser. Por lo tanto, es algo distinto del "objeto". El acto no es un ser actuante, a menos que se entienda tal ser como un actuar. La noción de acto sólo puede ser entendida partiendo de un análisis del yo. Este es el objeto de la metafísica, la cual "se apoya en una experiencia privilegiada que es la del acto que me hace ser" *(De l'Acte,* I art. 2). El acto no aparece nunca como un objeto, porque es el horizonte dentro del cual se da toda objetividad. Puede alegarse que en la teoría de Lavelle hay mucho de "actualismo" en el sentido de Gentile. Sin embargo, el acto no es para Lavelle la actividad pura o el actuar como tal; es una realidad infinitamente concreta, una eficacia pura cuya esencia interna es el crearse incesantemente a sí misma *(op. cit.,* I art. 5). El acto es la pura libertad y voluntad de ser, pero el acto no elimina la racionalidad, sino que crea el ámbito racional y permite que en el reino del yo el hacer coincida con el ser *(op. cit.,* VII art. 9.).

Otros pasajes de Aristóteles en los cuales se dilucida la noción de acto son: *Phys.,* I 2, 186 a sigs; I 8, 191 b sigs.; III 2, 201 b 10; *De an.,* II 1, 412 a 10; II 1 412 a 23; II 5, 417 a 9; II 5, 417 a 22-3; III 2, 426 a 1-26; *De gen. an.,* II 734 a 30; *Met.,* B 6, 1003 a 4; Ω 7, 1049 b 4 - 8, 1051 a 3; Λ 2, 1069 b 15 sigs.; Λ 6, 1072 a 3-8; *Eth. Nic.,* I 13, 1103 a 27. — Entre otros pasajes en Plotino: *Enn.,* I iv 14; I v 5; I vii, 1, 2; III 1 13; III ix 8; IV viii 5; V iii 5; V iv 9. — Para Santo Tomás, además del citado *De pot.* (I, 1): 1 *sent.* 42, 1, 1 ad 1; S. *theol,* I q. LXXVI 1 c; q. CV 1 c.; 9 *met.* 7 b y 8. La frase: *"actus purus non habens aliquid de potentialitate,* en *S. theol.,* I q. III 2 c. — Para acto y potencia en varios autores: A. Smets, *Act en Potentie in de Metaphysica van Aristóteles,*

1952. — E. Berti, *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell' atto in Aristotele,* 1958 [de "Studia Patavina". Quaderni di Storia della Filosofia, 7], — Josef Stallmach, *Dynamis und Energeia,* 1959 *(Monographien zur philosophischen Forschung,* ed G. Schischkoff, 21). — J. Christensen, "Actus Purus. An Essay on the Function and Place of the Concept of Pure Act in Aristotelian Metaphysics and on Ints Interrelation with Some other Key Concepts", *Classica et Mediaevalia,* XIX (1958), 7-40. — José R. San Miguel, "Los términos 'acto' y 'potencia en la filosofía neoplatónica y agustiniana", *Augustinus,* IV (1959), 203-37. — C. Giacon, *Atto e Potenza,* 1947. — La noción de acto en sentido aristotélico-tomista es presentada en todos los manuales neoescolásticos tomistas. Además, véase: A. Farges, *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile,* 1893. — L. Fuetscher, S. J., *Akt und Potenz, eine kritisch-sysiematische Auseinandersetzung mit dem neuren Thomismus,* 1933 (trad. esp.: *Acto y potencia. Debate crítico-sistemático con el neotomismo,* 1949). — Véase asimismo la bibliografía del artículo POTENCIA. — No hemos hablado en este artículo de la "filosofía del acto" de G. H. Mead (VÉASE), expuesta en *The Philosophy of the Act* (1938), porque el término 'acto' tiene en este autor un sentido muy distinto de cualquiera de los analizados, y expresa más bien la acción en sentido pragmático-perspectivista.

ACTUALISMO. Se llama usualmente *actualismo,* o también *activismo,* a la doctrina filosófica según la cual no hay ningún ser rígido e inmutable, o por lo menos substancial, sino que todo ser se resuelve en devenir y acontecer. El actualismo corresponde, por consiguiente, en *una* de sus dimensiones, a la filosofía de la acción (VÉASE). Sin embargo, la significación de 'actualismo' en la filosofía es demasiado vaga para que pueda ser empleada indiscriminadamente. Desde el punto de vista propiamente filosófico, sólo resulta justificable cuando se aplica a una doctrina del tipo del actualismo italiano. Surgido en una cierta proporción de lo que hay de más dinámico en el hegelianismo, el actualismo ha sido fundamentado y desarrollado sobre todo por Gentile (VÉASE) al llevar a sus últimas consecuencias el supuesto idealista de la disolución del objeto en el sujeto puro, único modo de que la consistencia del objeto no sea arbitraria. El actualismo hace engendrar de este modo la objetividad y aun la ajena subjetividad en un puro acto (VÉASE) presente que significa o designa el ámbito dentro del cual se da todo lo real, pues el mismo dato objetivo es sólo la actualidad del pensar abocada a un pensamiento pensado *como lo otro.* Como señala el propio Gentile, "el idealismo que llamo *actual* invierte, de hecho, el problema hegeliano". Por eso no se trata ya de deducir el pensamiento de la Naturaleza, y ésta del logos, sino que se trata de deducirlo todo del pensamiento. Este pensamiento es, sin embargo, precisa Gentile, un pensamiento actual y no un pensamiento definido abstractamente, es decir, un pensamiento *absolutamente nuestro* en el cual se realiza el yo. "Y por esta inversión, la deducción que resultaba imposible en el idealismo hegeliano se convierte en la verdadera demostración que hace el pensamiento de sí mismo en la historia del mundo: la propia historia" *(Teoría dello Spirito,* XVII, 3).

Desde el punto de vista psicológico, el actualismo es la teoría que rechaza la existencia de cualquier elemento psíquico substancial —alma, conciencia o espíritu—, afirmando que todo lo que parece ser centro de los actos no es más que el conjunto dinámico de estos actos concebido estáticamente. El actualismo o activismo psicológico se llama también a veces *funcionalismo,* y corresponde a todas las tendencias donde por los más variados motivos se tiende, como sucede en James, a la afirmación de la "corriente de conciencia" y a la de desubstancialización del yo, ya sea en virtud de supuestos metafísicos o simplemente a causa de postulados experimentales. Desde este ángulo se puede decir que la mayor parte de las corrientes psicológicas contemporáneas, y aun modernas, son actualistas. Mas este actualismo psicológico tiene, con frecuencia (aun cuando pretenda apoyarse exclusivamente en datos experimentales), un motivo metafísico en el cual ha participado buena parte de la filosofía moderna, sobre todo a partir del siglo XVIII, y que, cobrando plena madurez en Fichte, ha desembocado en el voluntarismo del siglo XIX (Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Wundt, Eucken) y ha alimentado gran parte de las tendencias que han negado inclusive la conciencia (VÉASE) como experiencia y realidad.

Véase Manlio Ciardo, *Natura e Storia nell 'idealismo attuale,* 1949. — Giovanni Tuni, *Filosofía e scienza nett'attualismo,* 1958 *(Biblioteca filosófica. Saggi critici,* 2). — Franco Spisani, *Natura e spirito nell'idealismo attuale,* 1962.

ACHILLINI (ALESSANDRO) (1463-1512), nac. en Bolonia, estudió en la misma ciudad y en ella también enseñó lógica (1484-1487), filosofía (1487-1494), medicina (1494-1497) y filosofía y medicina a un tiempo (1497-1506). De 1506 a 1508 profesó en Padua, y de 1508 hasta su muerte de nuevo en Bolonia.

Achillini fue uno de los más destacados averroístas (véase AVERROÍSMO) de la llamada "Escuela de Padua" (v.) — bien que profesara la mayor parte de su vida en Bolonia. En general, siguió fielmente las doctrinas y comentarios aristotélicos de Sigerio de Brabante. En lo que toca al problema del intelecto (v.) —cuestión central en la disputa entre averroístas, alejandristas y tomistas— Achillini mantuvo, de acuerdo con Sigerio de Brabante, una distinción entre el intelecto en sí (inmutable) y el alma racional. Según Achillini, el "alma sensitiva" prepara el "alma intelectiva"; en todo caso, el alma puede concebir sin necesidad de "imágenes" *(phantasmata).* Achillini no ignoraba las dificultades planteadas por la doctrina averroísta de la "unidad del intelecto", pero intentó solucionarlas —en forma no estrictamente averroísta— mediante la suposición de que hay en el alma individual un principio corruptible. En sus escritos físicos, Achillini debatió el problema de si hay o no "un máximo" y "un mínimo" —el problema que había tratado, entre otros, Heytesbury (v.)— y se opuso a la teoría del *impetus (* v.).

Obras: *Quodlibeta de intelligentiis* [disputadas en Bolonia en 1494], nueva imp., 1506. — *De orbibus,* 1498. — *Opus septisegmentatum,* 1501 [comprende varios escritos: tratados pseudo-aristotélicos; un fragmento del *De intellectu* de Alejandro de Afrodisia en trad. de Gerardo de Cremona, etc. con el opúsculo *De universalibus,*

de Achillini]. — *Quaestio de subiecto physionomiae et chyromantiae,* llamada también *De Chyromantiae principiis et physionomiae,* 1503 [incluye el escrito de Bartolomeo Coclite: *Chyromantiae ac physionomiae anastasis].* —*De potestate syllogismi,* 1504. — *De subiecto medicinae,* 1504. — *De elementis,* 1505. — *De distinctionibus,* 1510. — *De physico auditu,* 1512. — Postuma: *De motuum proportione.* — Achillini es autor asimismo de varios escritos de anatomía de los que citamos: *De humani corporis anatomia,* 1516. — *Annotationes anatomicae,* 1520. — Achillini dejó inéditos muchos escritos, la mayor parte esbozos. — La primera ed. (incompleta) de obras apareció en 1508. — Una edición más completa es: *Opera omnia* (Venecia, 1545), ed. Panfilo Minti.

Véase L. Münster, "A. A., anatómico e filosofo, professore dello Studio di Bologna (1463-1512)", *Rivista di storia delle science mediche e naturali,* XV, N° 24 (1933), 7-22, 54-57. — Giuseppe Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento,* Vol. II, 1950, págs. 326-40. — Bruno Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo* XIV *al XVI,* 1958, págs. 179-279. — John Hermán Randall, Jr., *The School of Padua, and the Emergence of Modern Science,* 1961, págs. 81-82.

ADAMSON (ROBERT) (1852-1902) nac. en Edimburgo, prof. en Manchester (1876), Aberdeen (1893) y Glasgow (1895), desarrolló su pensamiento filosófico dentro del planteamiento kantiano, aun cuando no dentro de las soluciones del kantismo. Esta diferencia entre planteamiento y solución es debida sobre todo a una mayor tendencia de Adamson al empirismo, entendiendo por él el reconocimiento de la necesidad de atenerse a los datos proporcionados no sólo por una más amplia experiencia interna, sino también por el progreso de las ciencias físicas y psicológicas. Así, la ampliación del campo de lo dado en detrimento de la esfera de lo puesto, lo condujo pronto a una dirección inversa a la seguida por el idealismo postkantiano, y aproximó considerablemente a Adamson a una posición realista crítica. Adamson estima, en efecto, que la realidad se muestra como dada dentro de un campo en el cual sólo con posterioridad efectúa la inteligencia las separaciones que conducen a los dualismos; éstos pueden ser superados solamente cuando una reflexión aun más posterior que la de la ciencia consigue religar la experiencia a un fundamento. Desde este punto de vista, objeto y sujeto aparecen como manifestaciones de una realidad central, la cual es para Adamson eminentemente concreta. La aproximación de Adamson a una concepción metafísica monista-neutralista parece, pues, el resultado inevitable de esta interpretación realista del kantismo. Puede decirse, así, que Adamson construye una filosofía de la experiencia pura, pero el primado dado dentro de ella a las categorías empírico-naturales hace que por alguna de sus dimensiones la solución dada por Adamson al problema kantiano se aproxime hasta el máximo a algunas de las consecuencias naturalistas del realismo epistemológico radical.

Obras: *Roger Bacon: the Philosophy of Science in the XIIIth Century,* 1876. — *On the Philosophy of Kant,* 1879. — *Fichte,* 1881. — *The Development of Modem Philosophy, with other Lectures and Essays,* 2 vols., 1903 (postuma, ed. Sorley). *The Development of Greek Philosophy,* 1908 (postuma, ed. Sorley y Hardie). — A *short History of Logic,* 1911 (postuma, ed. Sorley).

ADECUADO. *Adecuada* llaman los escolásticos a la idea que posee una exacta *correspondentia* con la propia naturaleza de la cosa, de tal suerte que no deje de ésta nada en latencia. Las ideas adecuadas son completas, es decir, exhiben claramente las notas constitutivas del objeto. Sin embargo, algunos han distinguido entre diversos grados de perfección en la misma idea adecuada. Siguiendo análoga vía, Leibniz ha considerado como adecuada una de las formas del conocimiento distinto. En las *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684; Gerhard, IV, 422-6), dicho filósofo distingue entre el conocimiento oscuro y el conocimiento claro (VÉASE). Este último puede ser *confuso* o *distinto.* Y el conocimiento distinto puede ser *adecuado* o *inadecuado,* así como *intuitivo* o *simbólico (* o bien a la vez *simbólico e intuitivo,* en cuyo caso se trata de un conocimiento *perfecto).* Ahora bien, conocimiento adecuado en el sentido propio del término es el que se posee cuando "todos y cada elemento de una noción distinta son conocidos distintamente". También se dice que una noción es adecuada cuando es completo el análisis de los elementos que la integran. Por su lado, Spinoza llama *adecuada* a la idea que posee el alma cuando, elevada al plano de la razón, conoce de un modo completo la verdad de la necesidad absoluta, sin el engaño o falsedad de la aparente contingencia de las cosas, por lo cual puede llegar, pasando por encima de las ideas incompletas, a las ideas completas de la substancia infinita y de sus infinitos atributos. Lo adecuado en la idea otorga a ésta, como Spinoza define explícitamente, "todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de la idea verdadera", con independencia del objeto al cual se aplique *(Ethica,* II, Def. IV). Las ideas pueden ser de este modo *adecuadas* o *inadecuadas* o, mejor dicho, incompletas y *confusas —mutilatae et confusae—,* y lo incompleto y confuso en las ideas se debe precisamente a la introducción en el alma de las pasiones. La idea adecuada es, en realidad, la expresión del último y superior grado de conocimiento, es decir, del conocimiento intuitivo, por encima de la imaginación y aun de la razón *(ibíd.,* II, prop. XI, cor.). En un sentido bastante afín al anterior, pero más insistente sobre la idea de *correspondentia* o *convenientia,* se entiende la clásica expresión escolástica de la verdad (VÉASE) como *adaequatio rei et intellectus,* por la cual se expresa una perfecta conformidad y correspondencia entre la esencia del objeto y el enunciado mental. Heidegger observa que esto puede significar que la verdad es adecuación de la cosa con el conocimiento, pero también adecuación del conocimiento con la cosa. Ahora bien, según dicho autor, la adecuación del intelecto con la cosa *—ad rem—* sólo es posible cuando se funda en la adecuación de la cosa con el intelecto — *ad intellectum.* Lo cual no quiere decir que el intelecto y la cosa sean pensados en los dos casos del mismo modo y que, por lo tanto, se trate de proposiciones convertibles. En último término, la adecuación es posible sólo en tanto que hay ideas concebidas por el intelecto divino que fundamentan la raíz de toda conveniencia. Y de ahí que la adecuación de la cosa al intelecto divino garantice la verdad como adecuación del intelecto humano con

la cosa. Por lo demás, los escolásticos distinguían ya entre *verdad ontológica* y *verdad lógica,* comprendiendo con ello la presencia de tales implicaciones. Semejante tipo de adecuación ha sido entendido luego de otros diversos modos. Por ejemplo, puede haber verdad lógica en virtud de la previa correspondencia de la esencia de la cosa con la "razón universal". Y puede haberla —como sucede en el idealismo moderno— por la tesis del primado de lo trascendental sobre lo ontológico (por lo menos en el conocimiento), lo cual da lugar a un distinto significado de la *adaequatio.* El problema ha sido tratado también por la fenomenología, en sus tesis de la adecuación total en que se cifra la intuición de las esencias, y en el nuevo sentido dado a la reducción de la verdad a la correspondencia entre la afirmación y la estructura ontológico-esencial de lo afirmado por el enunciado.

ABELARDO DE BATH *(fl.* 1100), nacido en Inglaterra, educado en Laon y Tours, se destacó filosóficamente sobre todo por su posición en el problema de los universales, que resolvió en el sentido de una "doctrina de la indiferencia", según la cual los géneros y las especies existen, como Aristóteles propuso, en los individuos, pero según la cual existen también, como Platón afirmó, en un reino inteligible, por lo menos en la medida en que son considerados en su pureza. Se podría, pues, decir que el ser individuo, género o especie depende de la consideración mental, pero, a la vez, que la visión de la cosa como individuo, aunque legítima, representa una forma inferior de conocimiento. La doctrina de los universales es, así, al mismo tiempo, una doctrina de los grados del conocimiento o, mejor dicho, de sus grados de perfección, la cual es distinta de la validez.

Además de las *Perdiffiiciles quaestiones naturales* (ed. M. Müller [Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Théologie der Mittelalters, XXXI, 2, 1934], Adelardo escribió el tratado *De eodem et diverso* (ed. Hans Willner en: *Des Adelard von Bath Traktat,* De eodem et diverso [Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IV, 1, 1903]. — Adelardo de Bath tradujo del árabe al latín los *Elementos* de Euclides y probablemente algunos otros escritos matemáticos. — Véase Franz Bliemenzrieder, *Adelard von Bath, Blätter aus dem Leben eines englischen Naturphilosophen des 12. Jahrhunderts und Bahnbrechers eines Wiedererweckung der griechischen Antike,* 1935.

ADICKES (ERICH) (1866-1928) nac. en Lesum, cerca de Bremen, profesor desde 1902 en Münster y desde 1904 en Tubinga, recibió algunas influencias de Paulsen, maestro suyo en Berlín. Después de pasar por el teísmo ortodoxo, por el panteísmo evolutivo y por el idealismo-fenomenismo gnoseológico, elaboró su propio pensamiento filosófico al hilo de una interpretación de la filosofía de Kant (véase KANTISMO). Los trabajos de Adickes al respecto han influido sobre varias interpretaciones posteriores de Kant, que han tenido en cuenta la evolución del filósofo patente en sus obras postumas, y que, por consiguiente, se alejan de la imagen neokantiana hasta entonces predominante. Ahora bien, aunque Adickes subrayó el aspecto metafísico de la obra de Kant, manifestó en su pensamiento claras tendencias antimetafísicas, por lo menos si identificamos la metafísica con la metafísica idealista. En efecto, Adickes se inclinó cada vez más a un empirismo y a un realismo que no excluían totalmente ideas metafísicas, pero que hacían de ellas opiniones filosóficas "plausibles". Esto es especialmente cierto en lo que toca a la admisión por Adickes de un voluntarismo panteísta y a su vacilación entre el monismo y el pluralismo espiritualistas. En todos estos casos se trata de ciertas hipótesis que permiten dar una imagen coherente del conjunto de la realidad, pero que no pueden declararse completamente ciertas. Al subrayar Adickes que la metafísica, bien que indemostrable, no puede ser eliminada de la vida humana, llegó a la convicción de que puede haber tantos tipos de metafísica como formas fundamentales de vida. La tipología psicológica y la teoría de las concepciones del mundo fueron, así, admitidas por él como legítimas investigaciones filosóficas.

Obras: *Kants Systematik als systembildender Faktor,* 1887 *(La sistemática de Kant como factor constructor de sistema). — Germán Kantian Bibliograpy, I* (en *The Philosophical Review,* 1893-1894), 1896; II *(ibíd.,* 1895), Sup. 1; III *(ibíd.,* 1896), Sup. 2. — *Kant contra Haeckel,* 1901, 2a ed., 1906. — *Die Zukunft der Metaphysik,* 1911 *(El futuro de la metafísica). — Untersuchungen zu Kants physischer Geographie,* 1911 *(Investigaciones sobre la geografía física de K.). — Kant und das Ding an sich,* 1924 *(K. y la cosa en sí) — Kant ah Naturforscher,* 12 *vols.,* 1924-25 (K. *como investigador de la Naturaleza). — Kant und die Als-Ob Philosophie,* 1927 *(K. y la filosofía del como si).* — Kants *Lehre von den doppelten Áffektion unseres Ich,* 1929 *(La doc trina kantiana de la doble afección de nuestro yo).* — Se debe también a Adickes la edición de varias par tes del *Opus postumum de Kant.* — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* II, 1921.

ADLER (ALFRED) (1870-1937) nac. en Penzing (Viena, Austria), falleció en exilio en Aberdeen (Escocia). Adler fue, con Jung, uno de los dos grandes discípulos de Freud, pero se apartó de éste en puntos capitales. Ante todo, Adler estima que el factor sexual, aunque importante, no es el único: junto a él hay que mencionar los factores social y profesional. El tema fundamental de Adler es la constitución de una psicología individual que tiene por misión averiguar el estilo de vida de los individuos. Este estilo de vida está determinado por dos caracteres opuestos. Por un lado hay el afán de ser o de hacerse valer. Por el otro, los sentimientos de inferioridad, los cuales tienen su base en minusvalías orgánicas. Estos dos caracteres se manifiestan ya en la infancia del individuo; lo que ésta ha experimentado durante los primeros procesos psicosociales es fundamental para la constitución del citado estilo de vida. Pero la psicología individual no es sólo una teoría; es también, y muy especialmente, una terapéutica, que se propone curar las psicosis y neurosis del paciente producidas por la falta de conciencia de los caracteres determinantes de su estilo vital. (Véase también INDIVIDUO, PSICOANÁLISIS.)

Obras principales: *Studie über Minderwertigkeit von Organen,* 1907 *(Estudio sobre las minusvalías orgánicas). — Ueber den nervösen Charakter,* 1912 (trad. esp.: *El carácter neurótico,* 1954). — *Menschenkenntnis,* 1927 (trad. esp.: *Conocimiento del*

hombre, 1915). — *Individualpsychologie in der Schule,* 1929 (trad. esp.: *La psicología individual y la escuela,* 1959). — *Die Technik' der Individualpsychologie,* I, 1928, II, 1930 *(La técnica de la psicología individual).* — *Der Sinn des Lebens,* 1933 (trad. esp.: *El sentido de la vida,* 1935). _ *Véase* H. Sperber, A. *Adler,* 1926. — A. Neuer, *Mut und Entmutigung. Die Prinzipien der Psychologie A. Adlers,* 1926. — F. Oliver-Brachfeld, Los *sentimientos de inferioridad,* 1935 (varias ediciones). — J. Donat, A. A. *y su psicología individual* (trad. esp., 1949). — L. Way, A. A. An *Introduction to His Philosophy,* 1956. — Hortha Orgler, A. A., *d'er Man und sein Werk. Triumph über den Minderwertigkeitskomplex,* 1956.

ADMIRACIÓN. Las dos más famosas sentencias sobre la admiración se hallan en Platón y en Aristóteles. Platón *(Theait.,* 155 D) pone en boca de Sócrates las siguientes palabras: "Bien veo, estimado Teeteto, que Teodoro comprendió tu verdadera naturaleza cuando dijo que eres un filósofo, pues la admiración es lo propio del filósofo, y la filosofía comienza con la admiración. No era mal genealogista quien dijo que Iris (el mensajero del cielo) es hijo de Admiración [Maravilla, Θαῦμα]". Aristóteles *(Met.,* A 2.982 b 11 sigs.) escribe que "la admiración impulsó a los primeros pensadores a especulaciones filosóficas" y también *(ibíd.,* 983 a 12 sigs.) que "el comienzo de todos los saberes es la admiración ante el hecho de que las cosas sean lo que son". En vez del término 'admiración' pueden usarse los vocablos 'asombro' y 'extrañeza'. Para Platón y Aristóteles, no hay filosofar sin admirarse, asombrarse, maravillarse, extrañarse, θαυμάζειν. El que de nada se admira no puede ni siquiera preguntar; sin pregunta, no hay respuesta y, por lo tanto, saber.

En términos actuales puede decirse que tanto Platón como Aristóteles hablaban de la admiración como un temple (VÉASE) de ánimo o talante, como una "actitud" más o menos "existencial", si no "existenciaria" (Cfr. M. Heidegger, *Was ist das -die Philosophie?,* 1956). Puede hablarse asimismo de la admiración como una de las "pasiones del alma". Uno de los autores que más extensamente han tratado la admiración de este modo es Descartes en la Parte II, arts. LIII, LXX-LXXVIII, de su obra *Les passions de l'âme.* La admiración es una de las "seis pasiones primitivas" o básicas (junto con el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza). Descartes indica que cuando hallamos un objeto que nos sorprende *(surprend)* por ser la primera vez que lo vemos, o porque lo consideramos nuevo, o porque aparece muy distinto de lo que presumíamos, lo admiramos *(admirons)* y nos asombramos de él *(en sommes étonnés).* Por eso la admiración es "una súbita sorpresa del alma, que hace que sea llevada a considerar con atención los objetos que le parecen más raros y extraordinarios". En la admiración no hay cambio ni en el corazón ni en la sangre, lo cual no significa que no sea una pasión muy fuerte. La admiración puede ser muy útil, al permitirnos aprender y retener cosas antes ignoradas, pero llevada a la exageración puede ser perniciosa y "pervertir el uso de la razón".

En un sentido específicamente religioso puede considerarse la admiración como una de las formas en que se manifiesta la actitud ante lo numinoso (véase SANTO). Así la ha examinado Rudolf Otto (VÉASE) en su libro *Das Heilige (Lo Santo).* Para este autor hay un sentimiento de asombro que es propio de lo numinoso y que, cuando se manifiesta en esferas no sagradas, da lugar a la sorpresa. El asombro, en cambio, paraliza, pues pone el alma frente a lo realmente admirable, *mirum* o *mirabile,* esto es, ante lo "completamente otro", ante el *mysterium.* Cuando se agregan, además, los elementos de lo *fascinans y* de lo *augustum,* tenemos lo *admirandum,* que causa no solamente *tremor,* sino también, y ante todo, *stupor.*

Creemos legítimo considerar la admiración como una actitud que puede, si se quiere, tener una significación "existencial" y convertirse en uno de los temples básicos. Ahora bien, nos parece que la admiración tiene diversos grados. Una breve fenomenología de la admiración puede dar los siguientes resultados:

1. La admiración puede designar simplemente el pasmo. Es una primera abertura a lo externo causada por algo que nos hace detener el curso ordinario del fluir psíquico. El pasmo llama fuertemente la atención sobre aquello de que nos manifestamos pasmados, pero todavía no desencadena ninguna pregunta sobre lo que es. Pero el pasmo es indispensable si se quieren evitar dos cosas: o la actitud ante una realidad con mero propósito de aprovecharse de ella, o el desdén e indiferencia ante una realidad.

2. El segundo grado de la admi ración puede ser la sorpresa. Median te ésta comenzamos a fijarnos en lo que nos ha pasmado y a distinguirlo de otras cosas. En la sorpresa la cosa que nos admira no es sólo asombrosa o maravillosa, sino, además, y sobre todo, problemática. La sorpresa es, como la *docta ignorantia* (VÉASE), una actitud humilde en la cual nos apartamos tanto del orgullo de la in diferencia como de la soberbia del *ignorabimus.*

3. La admiración propiamente di cha pone en funcionamiento todas las potencias necesarias para respon der a la pregunta suscitada por la sor presa o, cuando menos, para aclarar su naturaleza y significado. En este último grado de admiración hay no sólo asombro inquisitivo por la reali dad, sino también un cierto amor a ella. Por medio de la admiración se descubre, o puede descubrirse, lo que son las cosas como tales, independien temente de su utilidad, y también lo que objetivamente valgan. Este últi mo sentido de la admiración es el más próximo al "asombro filosófico" de que había hablado Platón.

José Ferrater Mora, "La admiración", en *Cuestiones disputadas,* 1955, págs. 103-9. — Victor Weisskopf, *Knowledge and Wonder,* 1962.

AECIO [AETIUS] *(fl. ca.* 150) fue uno de los doxógrafos (VÉASE) griegos. Según Hermann Diels *(Doxographi Graeci,* 1879; editio iterata, 1929), Aecio fue autor de una compilación de "opiniones" titulada Συναγωγὴ τῶν ἀρεσκόντων *(Colección de preceptos),* citada como las *Placita* de Aecio *(Aetii Placita).* Esta colección se derivó de las *Vetusta Placita* (redactadas hacia el año 50), a su vez derivadas de Teofrasto. Las *Placita* de Aecio sirvieron de base para el *Epitome* o *Placita philosophorum* del Pseudo-Plutarco (v.) y las *Eclogae (Extractos)* contenidos en la "Antología" o *Florilegium,* de Juan de Stobi (véase ESTOBEO [JUAN ESTOBEO]).

AENESIDEM-SCHULZE. Véase KANTISMO.

AEQUILIBRIUM INDIFFERENTIAE. Véase ALBEDRÍO (LIBRE), ASNO DE BURIDÁN.

AEVUM. Véase ETERNIDAD.

AFECTAR y AFECCIÓN. Hemos tratado de la afección, en el sentido del *affectus,* en el artículo sobre la emoción (VÉASE). Aquí nos referiremos exclusivamente a la afección en el sentido de la *affectio.* Los escolásticos distinguían entre dos clases de afección: la *externa,* procedente de causas exteriores, y la *interna,* derivada de principios interiores o íntimos. La afección era aquí, en todo caso, el resultado de la influencia de una "impresión" sobre la mente y, por lo tanto, una forma de la "excitación". No de una manera muy diferente entendía Kant el afectar como el hecho de que el objeto —cualquiera que sea— influya sobre el espíritu. Así, dice Kant, "la sensibilidad es la capacidad de recibir las representaciones según la manera como los objetos nos afectan", y la sensación es "el efecto de un objeto sobre nuestra facultad representativa al ser afectados por él" (K. *r. V.,* A 19, B 33). La afección era, en cambio, para Spinoza, el modo de la substancia, de tal suerte que este modo equivale a sus afecciones. Esta noción se precisa cuando el mismo autor la refiere a las afecciones de nuestro cuerpo: "Entiendo por sentimientos —dice— las afecciones del cuerpo por medio de las cuales aumenta o disminuye, se acrecienta o se reduce la potencia de obrar de dicho cuerpo y a la vez las ideas de estas afecciones" *(Eth.,* III, Def. 3). La afección no es de este modo algo puramente pasivo; como el propio Spinoza subraya, la afección es una acción cuando el cuerpo puede ser causa adecuada de alguna de las afecciones, y pasión en los demás casos. Las complicaciones habituales que ofrece la historia de la filosofía al referirse a este término obedecen sobre todo a que mientras en unos casos es tomado como si designara una afección inferior, y aun una pura sensación, en otros se estima como si expresara la variedad de una emoción intencional. En ambos casos, sin embargo, existe un principio de unificación cuando, aun entendida la afección como algo intencional, se adscribe a la esfera de lo "mínimamente intencional", de tal suerte que la afección roza siempre la sensibilidad o cuando menos el llamado sentimiento inferior. De ahí la definición frecuente de la afección como una alteración de la sensibilidad o del entendimiento inferior que puede ser producida por algo externo o puede responder a un estado preexistente del ánimo afectado. En el primer caso, la afección se denomina *pasiva;* en el segundo caso, *activa.*

Para la afección en el sentido de la teoría de las afecciones, véase: Bernecke, *Geschichte des Affektbegriffs,* 1915. — W. Dilthey, *Die Affektenlehre des 17. Jahrhundertes (Gesammelte Schriften,* II, 1923). — H. Herring, Das *Problem der Affektion bei Kant,* 1953 *(Kantstudien.* Ergänzungshefte 67). — Véase también la bibliografía de los artículos EMOCIÓN y SENTIMIENTO para el concepto de afección más relacionado con dichas nociones.

AFIRMATIVO. Según hemos visto en el artículo sobre la noción de proposición, las proposiciones afirmativas son una de las clases en las que se subdividen las proposiciones simples (categóricas, predicativas o atributivas) por razón de la forma o modo de unión del predicado y el sujeto en el enunciado o el juicio. El esquema tradicional más usado para representar las proposiciones afirmativas es 'S es P', cuyo ejemplo puede ser 'La rosa es roja'. Con frecuencia las proposiciones afirmativas son definidas corno una de las clases en las que se subdividen las posiciones por razón de la cualidad (VÉASE), pero hay que advertir que casi siempre las expresiones 'razón de la forma' y 'razón de la cualidad' tienen el mismo significado. Lo que hemos dicho sobre las proposiciones afirmativas puede decirse también de los juicios (véase juicio) afirmativos. Las expresiones 'proposición afirmativa' y 'juicio afirmativo' —lo mismo que las expresiones 'proposición negativa' y 'juicio negativo'— son evitadas en la lógica simbólica actual.

AFORISMO. Uno de los modos posibles de expresión (VÉASE) de una filosofía es el aforismo. Hay varios ejemplos de su empleo en la literatura filosófica. En su mayor parte los aforismos filosóficos versan sobre asuntos de carácter moral (como los aforismos de los moralistas franceses o españoles de los siglos XVII y XVIII, los *Aforismos para la sabiduría de la vida* —o prudencia—, de Schopen-hauer, algunas de las obras de Nietzsche). Pero pueden también expresarse aforísticamente otros tipos de pensamiento: es el caso del *Tractatus y* de las *Investigaciones filosóficas,* de Wittgenstein. Se puede alegar que un aforismo de Wittgenstein es cosa muy distinta que un aforismo de La Rochefoucauld o uno de Nietzsche. Así es desde el punto de vista de su *contenido.* Pero aquí nos interesa el aforismo como *forma* de expresión y exposición; en este sentido se puede decir que todos los ejemplos anteriores pertenecen a la misma especie. Su característica común es la de presentar pensamientos filosóficos en una forma breve, concentrada y "cerrada", de modo que cada pensamiento posea relativa autonomía y, para usar una terminología de cuño leibniziano, pueda ser considerado como una "expresión monadológica". Se hace difícil por ello distinguir entre los aforismos y los 'pensamientos" (tales como los de Marco Aurelio y Pascal). En efecto, en muchas ocasiones los límites entre unos y otros son harto imprecisos. Según Julián Marías *(Miguel de Unamuno,* 1943, págs. 12-3) el aforismo se distingue del pensamiento en que mientras en el primero "las afirmaciones están anunciadas con pretensión de validez por sí mismas", en el segundo se trata más bien de "un muñón que pide continuarse". Así, pues, el *aforismo* pretendería ser completo, mientras que el *pensamiento* sería constitutivamente incompleto. De ahí, según dicho autor, que los aforismos sean "formalmente falsos, ya que nada es verdad por sí solo, y constituyen la inversión radical del modo de pensar filosófico" (que sería el sistemático). Creemos que, aunque afortunada, esta caracterización de la diferencia entre aforismo y pensamiento acentúa excesivamente el "aislamiento" del aforismo y presupone, además, una cierta idea de la filosofía. Entendida radicalmente, tal concepción nos conduciría a una idea del aforismo análoga a la sustentada por José Bergamín (en *La cabeza a pájaros* y otras obras) cuando pretende que "no importa que el aforismo sea cierto o incierto: lo que importa es que sea certero". Concepción análoga a la que parece regir la producción de muchos de los pensamientos de Gracián o de Salvador Jacinto Polo de Medicina en virtud de un ideal litera-

rio-formal según el cual el aforismo se constituye primariamente con palabras y no con ideas, por lo cual cuando hay conflicto entre el uso de una idea y el de una palabra o un conjunto de palabras hay que decidirse por los últimos. Por eso escribe Bergamín: "Ni una palabra más: aforismo perfecto." El aforismo no es, según este autor, breve, sino inconmensurable; tiene una potencia de expresión inagotable, y en este sentido puede ser *también* "un muñón que pide continuarse", pero no según las exigencias del pensar, sino según las de la expresión. Ahora bien, este aforismo es el puramente literario. El aforismo filosófico tiene una pretensión de verdad, y aun a veces aspira a expresar la verdad de un modo más conciso y compacto que otras formas de exposición, a las cuales acusa de prolijidad. Podríamos, pues, concluir que el aforismo es asimismo justificado en la filosofía, y que, como lo muestran las obras de Wittgenstein, no necesita emplear siempre un lenguaje exhortativo o confinarse a temas de carácter moral.

Kurt Besser, *Die Problematik der aphoristischen Form bei Lichtenberg, Fr. Schlegel, Novalis und Nietzsche*, 1935 (analiza también el concepto de aforismo en general). — Heinz Krüger, *Studien über den Aphorismus als philosophische Form*, 1957.

ÁGAPE. Véase AMOR.

AGAPISMO. Véase AZAR, CATEGORÍA.

AGNOSTICISMO. En su uso actual, el término 'agnosticismo' fue empleado primeramente por Th. H. Huxley en 1869 (Cfr. *Collected Essays*, V [1898]) en el significado de "renuncia a saber", es decir, renuncia a saber las cosas que no pueden saberse por estar más allá de las posibilidades del conocimiento científico. Huxley oponía los agnósticos a los gnósticos, pero los agnósticos no defendían, en su opinión, contra los gnósticos, una determinada doctrina: se trataba más bien de un método que no pretendía ni mucho menos limitar el uso del entendimiento y de la experiencia, sino, por el contrario, fomentarlo hasta donde fuese posible. Ahora bien, esta posibilidad no era para Huxley ilimitada. Por el contrario, reconocía taxativamente la existencia de límites más allá de los cuales la pretensión al saber desembocaba en una total ignorancia. El famoso apotegma de E. Du Bois-Reymond en su obra sobre los límites de la conceptuación científico-natural: *Ignoramus et ignorabimus,* está dentro de la misma vía. Este tipo de agnosticismo, sin embargo, se dirigía tanto contra lo que se consideraba un dogmatismo metafísico como contra el dogmatismo materialista, a diferencia de lo que ocurre con Ernst Haeckel, que acepta el apotegma de Du Bois-Reymond, pero sólo en el primer sentido. En términos generales puede decirse que el agnosticismo sostiene la incognoscibilidad en principio y radical de lo trascendente y otorga justamente a lo trascendente el título de *lo incognoscible.* Tal doctrina se ha referido generalmente a la actitud espiritual que, absteniéndose de todo juicio sobre las proposiciones religiosas, las relega a un plano considerado inaccesible para la razón humana. Desde el punto de vista estrictamente filosófico, el agnosticismo es más bien la identificación de lo Absoluto con lo incognoscible, tal como ha sido defendida por Spencer. El agnosticismo se distingue de la mera afirmación de la limitación del conocimiento en que mientras ésta no presupone un límite determinado para el conocer, el primero traza límites precisos y hace de ellos el sentido de lo que puede ser conocido.

El agnosticismo puede entenderse también de otras dos maneras: en primer lugar, puede llamarse *agnóstico* a quien sostiene que lo trascendente, la cosa en sí, el noúmeno, etcétera, son entidades que no pueden conocerse; en segundo lugar, es agnóstico el que afirma que la propia pregunta por lo trascendente carece de sentido. En el primer caso, el agnosticismo no niega propiamente la metafísica, pues aunque formalmente la relega al reino de lo afectivo, suponiendo que hay una necesidad metafísica ineludible que no podrá ser jamás satisfecha, de hecho un agnosticismo de esta clase deja abierto un boquete por donde la metafísica puede penetrar y desarrollarse. Todas las afirmaciones acerca del carácter "consolador" de la metafísica, de la religión, etc., son, desde este punto de vista, agnósticas. Y aun este tipo de agnosticismo podría escindirse en dos tendencias: aquella para la cual lo trascendente no es accesible a ninguna "facultad" y resulta impenetrable tanto para el conocimiento como para la voluntad o la vida emocional, y la que afirma que si bien el entendimiento es impotente para penetrar la realidad en sí, ésta queda abierta a otras actividades espirituales. Sólo con reservas puede llamarse a esta última doctrina un agnosticismo. En cambio, el agnosticismo que podríamos calificar de radical señala que ni siquiera puede preguntarse por la cosa en sí, porque toda interrogación de esta clase carece de contenido significativo. El empirismo radical y toda filosofía para la cual el problema metafísico es simplemente un pseudo-problema se adhiere a este punto de vista. Sin embargo, también aquí se abre inesperadamente el boquete por donde penetra la metafísica: al defender la necesidad de atenerse de un modo radical a lo dado y a la experiencia pura, el agnosticismo se ve obligado a reconocer que una fidelidad extremada a la experiencia conduce insensiblemente al reconocimiento de las experiencias no sensibles. El agnosticismo puede representar entonces la tendencia a una depuración de la experiencia y otorgar inclusive mayor solidez a lo fundado sobre ella; el punto de vista agnóstico sería así un simple método y no una finalidad.

Leslie Stephen, An A*gnostic's Apology*, 1893. — James Ward, *Naturalism and Agnosticism*, 1899. — R. Flint, *Agnosticism*, 1903 (Croall Lecture, 1887). — R. A. Armstrong, *Agnosticism and Theism in 19 Century*, 1905. — Georges Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, 1908.

AGRIPPA DE NETTESHEIM (HEINRICH CORNELIUS) (1486-1534/5), nacido en Colonia, siguió algunas de las corrientes animistas del Renacimiento al concebir la Naturaleza como un conjunto vivificado en todas sus partes por un alma universal, la quintaesencia, o espíritu del mundo que dirige y gobierna los procesos de los cuatro elementos fundamentales. La Naturaleza es para Agrippa una totalidad de carácter orgánico en la cual todo hecho influye sobre el resto y permite, por medio de un análisis adecuado, llegar hasta el conocimiento del origen o causa de

cualquier acontecer. El pensamiento de Agrippa es, por lo demás, típico de las corrientes renacentistas que conciben organológicamente el universo y a la vez buscan un método de comprensión de la Naturaleza que sólo en Descartes hallará su fórmula definitiva. Las influencias cabalísticas se mezclan en él con las tendencias que desde Llull y por procedimientos análogos a los de este místico y filósofo querían forjar un auténtico arte de la invención. Investigación de la Naturaleza, afán de dominio de la misma, magia, especulación con tendencias neoplatonizantes y neopitagorizantes, panteísmo que no niega la creación del mundo de la nada, jerarquía de los seres de lo sensible a lo inteligible, afirmación de un alma o espíritu del mundo a la vez natural e inteligible: he aquí los elementos con los cuales Agrippa construye una imagen del mundo a la cual se llega tanto por la observación de la Naturaleza como por la reflexión interior.

Obras: *De occulta philosophia,* Colonia, 1510 (otras ediciones, 1531-33; *De occulta philosophia sive de magia libri tres,* reimp. de la ed. de 1533, con unas "Nachträge zur Occulta Philosophia", de la ed. de Lyon de 1600, 1962. — *De incertitudine et vanitate scientiarum,* Colonia, 1527 (otras ediciones, París, 1529, Amberes, 1530, Colonia, 1534). Ediciones de Obras: Lyon, 1550, 1600. — Véase H. Morley, *Life of Cornelius Agrippa,* 2 vols., 1856. — Chr. Sigwart, 'C. A. von Nettesheim", en *Kleine Schriften,* I, págs. 1-24. — J. Meurer, *Zur Logik des C. Agrippa von Nettesheim",* 1920 (*Renaissance und Philosophie,* ed. Dyroff, Heft 11).

AGUSTÍN (SAN) (354-430) nació en Tagaste (provincia romana de Numidia), de padre pagano y madre cristiana (Santa Mónica). Formado en el cristianismo, pasó sin embargo largo tiempo despegado de la creencia cristiana antes de su conversión en 386. En 365 se trasladó a Madaura, en la citada provincia, donde estudió gramática y los clásicos latinos. Tras un año de residencia en Tagaste (369-70) se dirigió a Cartago, donde estudió retórica y comenzó a interesarse en problemas filosóficos y religiosos, especialmente tras la lectura del perdido diálogo *Hortensius,* de Cicerón. Lo atrajo ante todo el maniqueísmo (VÉASE), en el cual vio una solución al problema de la existencia del mal y una explicación de las pasiones. En 374 regresó a Tagaste y poco después de nuevo a Cartago, donde abrió una escuela de retórica. En 383 partió hacia Roma, donde asimismo abrió otra escuela de la misma disciplina. Ya antes de su partida para Roma manifestó dudas acerca del dualismo maniqueo, las cuales se intensificaron en su nueva residencia. En 384 se trasladó a Milán para enseñar retórica. En Roma y Milán trabó conocimiento con las doctrinas escépticas de la Academia platónica (VÉASE). Fue en Milán donde manifestó sus primeras fuertes inclinaciones a las creencias cristianas, en parte por la influencia de los sermones de San Ambrosio. La lectura de varios textos plotinianos en la versión latina de Mario Cayo Victorino, "el Africano", trastornó grandemente sus convicciones precristianas. El neoplatonismo lo condujo más firmemente al cristianismo. Las lecturas de los Evangelios y de San Pablo lo confirmaron en su nueva creencia, que se tradujo en la conversión citada (Conf., VIII), recibiendo el bautismo en 387. En esta época comenzó ya su intensa actividad de escritor, produciendo, entre otras obras, los libros *Contra académicos,* los *Soliloquia y* el *De immortalitate animae* (indicaremos aquí sólo algunas obras; una lista más completa de ellas, con fechas de composición, en bibliografía). Agustín residió en breve período en Roma *(De libero arbitrio),* y en 388 se trasladó a Cartago, donde residió hasta 391 como miembro de una comunidad monástica *(De vera religione).* En 391 fue ordenado sacerdote en Hipona y escribió una serie de obras contra los maniqueos, una contra los donatistas, y comentarios al *Génesis,* a dos Epístolas de San Pablo y varios otros escritos. En 395 fue consagrado obispo auxiliar de Hipona, y en 396, a la muerte del obispo Valerio, obispo de dicha ciudad. Continuó su polémica contra los donatistas, pero escribió asimismo obras de interés general teológico (como *De doctrina christiana)* y parte de las *Confesiones.* En 400 comenzó a redactar los libros *De Trinitate, y* en 401 extensos comentarios al *Génesis* (distintos del comentario —incompleto— antes mencionado). A partir de 411 sostuvo polémicas contra los pelagianos, y entre 412 y 426 completó varias de sus más importantes obras (incluyendo *De libero arbitrio y De civitate Dei).* Hasta su muerte siguió desarrollando una intensa actividad literaria; el fallecimiento tuvo lugar durante el sitio de Hipona por los vándalos.

Los sucintos datos antes presentados se proponen mostrar que las principales ideas filosóficas (y teológicas) de San Agustín fueron engendradas en el curso de una vida apasionada y activa. La mayor parte de dichas ideas surgieron al hilo de las polémicas teológicas y con vistas al establecimiento y esclarecimiento de los *credibilia* — o "cosas que han de ser objeto de fe". Propiamente hablando, sin embargo, no hay "una filosofía" de San Agustín separable de su teología, y hasta de sus experiencias personales. Debe tenerse en cuenta que en San Agustín la reflexión filosófica procede según el *Credo, ut intelligam* (V. CREENCIA) en el sentido formulado, dentro justamente de la tradición agustiniana, por San Anselmo (VÉASE). San Agustín no cree porque sí, y menos porque el objeto de la creencia sea absurdo (v. TERTULIANO). Tampoco comprende por comprender, sino que cree para comprender — y, podría añadirse, comprende para creer. Por razones obvias, destacaremos aquí brevemente sólo los elementos filosóficos del pensamiento de San Agustín. Prescindiremos de la llamada "evolución intelectual de San Agustín", ciertamente importante, pero imposible de traer a cuenta en tan breve espacio, y forzaremos muy a nuestro pesar el carácter "sistemático" de los pensamientos filosóficos agustinianos. Para completar nuestros datos deberán tenerse en cuenta las referencias a doctrinas agustinianas que figuran en varios otros artículos de este Diccionario. Mencionamos, a guisa de ejemplo: los siguientes: ALBEDRÍO (LIBRE), CIUDAD DE DIOS, ESENCIA, ILUMINACIÓN, MAL, ORDEN, TIEMPO. Véase asimismo el artículo AGUSTINISMO.

Desde sus primeras inquisiciones filosóficas San Agustín buscó no (o no sólo) una verdad que satisficiera a su mente, sino una que colmara su corazón. Solamente así puede conseguir la felicidad. Puede decirse que San Agustín fue un eudemonista. Mas este eudemonismo (VÉASE) no consiste en alcanzar ninguna clase de bienes tem-

porales o en satisfacer las pasiones. No consiste ni siquiera en un placer o contento estable, moderado y razonable, al modo de los epicúreos. Todas esas son felicidades efímeras, incapaces de apaciguar al hombre. La verdadera felicidad se encuentra únicamente en la posesión de la verdad completa — verdad que debe trascender todas las verdades particulares, pues de lo contrario no sería, propiamente hablando, una verdad. La Verdad perseguida por San Agustín es la medida (absoluta) de todas las verdades posibles. Esta Suprema Medida es, y sólo puede ser, Dios.

La busca agustiniana de la Verdad no es, así, sólo contemplativa, sino también eminentemente "activa"; no implica sólo conocimiento, sino, como veremos luego, fe y amor. La verdad debe conocerse no simplemente para saber lo que es "Lo que Es"; debe conocerse para conseguir el reposo completo y la completa tranquilidad que el alma necesita. La posesión de la Verdad, antes que ser objeto de ciencia, lo es de sapiencia o sabiduría (VÉASE). Y la busca de la verdad no es un método, sino un "camino espiritual" — un peregrinaje, un "itinerario".

Dentro de este itinerario se desarrolla lo que podría llamarse la "teoría del conocimiento" de San Agustín — siempre que no tomemos la citada expresión como designando simplemente una particular disciplina filosófica. Dicha teoría del conocimiento se halla orientada en la noción de certidumbre. Como ésta tiene que ser absoluta, no basta apoyarse en los sentidos. San Agustín se manifiesta en este y otros respectos un platónico. Mas, a diferencia de Platón (cuando menos del Platón dualista ofrecido por la imagen tradicional), San Agustín no establece ninguna distinción tajante entre experiencia sensible y saber; hay que ascender de la primera al segundo, para luego justificar por el segundo la primera. Al examinar los objetos sensibles, descubrimos que éstos poseen propiedades comunes a varios: son los llamados "sensibles comunes", en cuya percepción hay ya conocimiento. Como estos "sensibles comunes" no son directamente accesibles a los órganos de los sentidos, San Agustín supone que hay un órgano de percepción de ellos que no es exterior, sino interior — una especie de "sentido íntimo" o "sentido de los sentidos" que unifica las percepciones exteriores. Los "sensibles comunes" no son, empero, todavía un conocimiento pleno. Al sentido interno unificador se sobrepone un órgano que puede llamarse "razón" o "intelección".

La importancia del sentido íntimo no consiste solamente en su función unificadora. Por medio de él se puede mostrar que es posible la certidumbre y, por lo tanto, que debe rechazarse el escepticismo. San Agustín tenía muy presentes los argumentos contra la posibilidad de una certidumbre completa formulados por los escépticos y en particular por los "académicos" (v. ACADEMIA PLATÓNICA). De haberse aceptado tales argumentos no se habría podido obtener la certidumbre, y la felicidad del alma que proporciona. De ahí que San Agustín se esfuerce por probar que, dentro de la propia actitud escéptica, existe la posibilidad de superarla. En efecto, si *fallor, sum* (véase COGITO, ERGO SUM), esto es, el que todos los enunciados que formulo puedan ser falsos, no quita que sea cierto el que los formule. La falibilidad es prueba de que se es falible. Pero San Agustín no se detiene aquí. La certidumbre del propio errar y del propio vivir son insuficientes. Es menester alcanzar una certidumbre de algo que no sea mudable, de la plena verdad. Y verdad significa para San Agustín, como lo significó para Platón, lo que no muda ni se altera. Sólo el alma racional puede alcanzar la posesión de verdades eternas referidas a objetos eternos, es decir, verdaderamente existentes. Dichas verdades constituyen un "tesoro interior"; se hallan en el alma. Pero no corno meros entes de razón u objetos de la imaginación, ya que de lo contrario sería ilusión y engaño.

La "teoría del conocimiento" de San Agustín representa, con ello, la mezcla de dos ingredientes aparentemente en conflicto: por un lado, la afirmación de la realidad del alma como sed de las verdades; por el otro, la afirmación de la realidad de la Verdad suprema como foco y origen de estas verdades. Esos dos ingredientes corresponden, en gran parte, a los dos principales elementos con los cuales San Agustín ha elaborado su pensamiento filosófico: el cristianismo y la filosofía griega o, más exactamente, el neoplatonismo. Se ha dicho a veces que San Agustín fue el primero en integrar plenamente ambos elementos. Ello es cierto si no lo interpretamos simplemente como un proceso histórico, mas también filosófico. La integración de estos elementos es consecuencia de una visión del alma como algo a la vez íntimo y racional, es decir, como experiencia y razón. La doctrina agustiniana de la "iluminación (VÉASE) divina" como "iluminación interior" es la formulación de esta integración de dos verdades: la que viene del alma, y la que le llega al alma desde Dios.

Es posible hablar de una "fenomenología del conocimiento" en San Agustín, de un proceso que va de la sensación a la razón. Pero no se trata ni de una descripción pura ni de una dialéctica del conocimiento, sino del ya mencionado "itinerario espiritual". Como conclusión de tal "fenomenología" tenemos las dos proposiciones siguientes: (1) En el interior del hombre habita la verdad *(De vera religione,* 72); (2) La verdad es independiente del alma y trasciende a ésta *(De lib. arb.,* II 14). Estas proposiciones entran en conflicto sólo cuando no se tiene presente que el alma se trasciende a sí misma en la Verdad, esto es, en la Vida primera, en la Sabiduría primera y en la Realidad eterna e inmutable de Dios. En uno de los pasajes de San Agustín más frecuentemente citados se lee que solamente le interesan dos cosas: el alma y Dios (Sol., I 2). La integración de referencia o, como ha escrito Gilson *(op. cit. infra,* 3a ed., 1949, pág. 23, nota 1), el haber repensado en cristiano el itinerario plotoniano del alma hacia Dios, es asimismo consecuencia de ese interés.

La Verdad, sin embargo, no podría alcanzarse sin la fe, en tanto que fe iluminada. A diferencia de los "empiristas", San Agustín piensa que no puede conocerse sin la razón. Pero a diferencia de los "racionalistas", está convencido de que no puede conocerse sin la fe. Ésta no es una fe ciega, sino iluminada e iluminadora; la misma de la cual se ha dicho que no se comprendería si no se creyera (véanse CREENCIA, FE). La fe a que se refiere San Agustín no tiene nada de irracional o de "absurdo". No es tampoco fe en algo particular: en los

sentidos, en la razón, en una autoridad temporal y efímera. La fe es iluminadora porque es fe en Dios y en Jesucristo; por lo tanto, en algo que trasciende toda inteligencia y que hace posible, a la vez, la inteligencia. Aquí nos hallamos, empero, con algo muy distinto a una "solución" dada al "problema" de "la relación entre fe y razón". De hecho, no se trata de un "problema" en el que se procure acordar dos cosas en principio distintas. La fe agustiniana no es una cuestión filosófica, sino aquello dentro de lo cual se hacen inteligibles las cuestiones filosóficas. Por lo demás, la fe está ligada no sólo a la razón, sino también, y sobre todo, a la caridad (véase AMOR). La fe hace posible el entendimiento; no se entra en la verdad sino por la caridad. La razón dejada a su propio albedrío es ciega; la luz que tiene, la recibe de la fe. Por eso no se puede probar la fe; sólo se puede probar en la fe. La fe es una creencia amante, descubridora de valores, una creencia de la cual brota, como una luz, la inteligencia. Consideraciones similares podrían hacerse respecto al "problema de Dios". La existencia de Dios no viene probada por un razonamiento, pero tampoco es asunto de fe ciega. Dios aparece "demostrado" en la misma estructura del alma poseedora de fe amante. Pero Dios no es una idea puramente inmanente en el alma. El alma aprehende a Dios como verdad necesaria e inmutable, mas dicha aprehensión sería imposible sin Su existencia. Cierto que este Dios no es cualquier Dios o cualquier divinidad o cualquier principio filosófico. Es el Dios cristiano revelado — Dios a la vez personal, eterno e incorruptible. Sobre todo, incorruptible, que es como San Agustín lo buscó —*"ideo te, quidquid esses, esse incorruptibilem confitebar"* (Conf., VII 4)—, pues de lo contrario no sería Verdad suprema, sino cosa en último término transitoria, por muy duradera que fuese. Este Dios infinitamente perfecto posee en sí mismo las *rationes* de las cosas creadas, al modo de "ideas divinas", arquetipos según los cuales las cosas creadas han sido formadas. Eso es lo que se ha llamado el "ejemplarismo" agustiniano, de raíz neoplatónica, y de tan grande influencia en la filosofía de la Edad Media, pero hay notorias diferencias entre el ejemplarismo neoplatónico y el cristiano a causa del rechazo por este último de la noción de emanación (VÉASE) y su admisión de la de creación (VÉASE).

Aunque San Agustín prestó menos atención al problema de la estructura del mundo que a los del conocimiento, la felicidad, el alma y Dios, se hallan en sus obras numerosas referencias al modo de creación del cosmos y a la estructura de éste. Importante al respecto es su insistencia en que no hay nada independiente de Dios, ni siquiera una supuesta materia sin forma, pues Dios creó todo de la nada. También es importante, aunque menos influyente, su doctrina, a la vez neoplatónica y estoica, de las *rationes seminales,* "razones seminales" o gérmenes de las cosas a venir.

Gran atención prestó San Agustín a las cuestiones relativas al mal y a la libertad, ambas, por lo demás, íntimamente relacionadas entre sí, así como al problema del proceso histórico del hombre en cuanto proceso teológico. Habiéndonos extendido en los artículos ya citados al principio sobre estas cuestiones, nos limitaremos a tocar algunos puntos esenciales.

San Agustín no puede admitir que Dios sea el autor del mal. Por otro lado, no puede admitir que haya ningún poder capaz de socavar el poder de Dios. Su lucha contra los maniqueos, después de haber luchado contra el maniqueísmo en su alma, lo lleva, además, a excluir por completo toda realidad que no dependa de Dios. Pero como hay el mal, debe explicarse de modo que ni tenga origen divino ni tampoco origen en algún poder capaz de oponer su propia realidad a la de Dios. Simplificando, diremos que San Agustín considera que el mal se origina en el apartamiento de Dios, que es a la vez el apartamiento del ser y de la realidad. El mal no es una substancia, sino una privación o, si se quiere, un movimiento — el movimiento hacia el no ser. Por gozar de libre albedrío, la voluntad humana puede elegir el mal, esto es, pecar. Con ello hace un mal uso del libre albedrío (VÉASE). Por el pecado original, además, el hombre se ha colocado en tal situación, que con el fin de salvarse necesita la gracia (VÉASE). La salvación del hombre no es, pues, cosa que se halle enteramente en manos del hombre. Pero al mismo tiempo no puede decirse que el hombre se halle salvado o condenado, haga lo que haga. El hombre es libre, pero es libre de hacer libremente lo que Dios sabe que hará libremente. De este modo pueden acordarse varias cosas que parecían incompatibles: el absoluto ser y poder de Dios, y la existencia del mal; este absoluto ser y poder y el libre albedrío humano; la gracia y la predestinación. Ni que decir tiene que estas cuestiones, extremadamente difíciles, han sido abundantemente discutidas, y que puede hallarse en textos de San Agustín materia para diversas opiniones, como lo prueban los debates teológicos y filosóficos de los siglo XVI y XVII. Sin embargo, en ninguna ocasión cede San Agustín en la importancia concedida al ser, poder y amor infinitos de Dios y a la vez en la afirmación de la posesión por el hombre de libre albedrío. Lo que sucede es que este libre albedrío es impotente para elegir el bien sin el auxilio de la gracia, de modo que, en último término, todo bien viene de Dios.

Las anteriores nociones —libre albedrío, mal, pecado, salvación, condenación— y otras relacionadas con ellas —redención, justicia, etc.— constituyen los elementos principales con los cuales San Agustín ha desarrollado su filosofía de la historia, que es a la vez una teología de la historia y una teodicea. La historia no es para San Agustín la descripción de ciertos acontecimientos políticos, sino el modo como todos los acontecimientos políticos —las "historias de los Imperios"— se organizan en torno al proceso teológico. La idea de la Ciudad de Dios (VÉASE) es aquí fundamental; el significado de esta expresión, las principales interpretaciones que se han dado a ella y al modo como fue usada por San Agustín se han discutido en el artículo correspondiente.

El primer escrito de San Agustín, *De pulchro et apto,* redactado durante su período maniqueo, se ha perdido. El plan de redacción de una enciclopedia sobre todas las Artes liberales quedó sin ejecutar; los *Principia dialectices,* que se ha afirmado pertenecen a tal obra de conjunto, no pueden ser atribuidos a San Agustín; o, en todo caso, su paternidad es aún discutida. La parte de la enciclopedia sobre la música, sin embargo, fue terminada por San Agustín en Tagaste, poco después de 388. A continuación damos una lista de obras de San Agustín, que constituye una

selección de las mencionadas, con fecha o fechas de composición, por M. F. Sciacca en el folleto bibliográfico citado *infra,* a su vez extraída de S. Zarb, "Chronologia operum S. Augustinii", *Angelicum,* X (1933), XI (1934), ed. aparte, 1934: *Contra Académicos,* 386. — *De beata vita,* 386. — *De ordine,* 386. — *Soliloquia,* 386/7. — *De inmortalitate animae,* 387. — *De animae quantitate,* 387/8. — *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum,* 387/9. — *De Genesi contra Manichaeos,* 388/9. — *De libero arbitrio,* 388/95. — *De vera religione,* 391. — *De utilitate credendi,* 392. — *De duabus animabus,* 392/3. — *De Genesi ad litteram imperfectus liber,* 393/426. — *De mendacio, ca.* 395. — *Quaestiones Evangeliorum,* 393/9. — *Con tra partem Donati,* 396. — *De doctri na christiana,* 396/7. — *Contra Faustum Manichaem,* 397/8. — *Confessiones,* 397/401. — *Contra Felicem Manichaeum,* 398. — *De Trinitate,* 399/401. — *De fide rerum quae non videntur, ca.* 399. — *De sancta virginitate,* 401. — *De Genesi ad litte ram,* 401/14. — *Contra Donatistam nescio quem,* 406/8. — *De peccatorum meritis et remissione,* 411. — *De spiritu et littera,* 412. — *De fide et operibus,* 413. — *De videndo Deo,* 413. — *Commonitorium ad Fortunatianum,* 413. — *De natura et gratia,* 413/5. — *De civitate Dei,* 413/26. — *Tractatus CXXIV in Ioannem,* 416/7. — *De correctione Donatistarum,* 417. — *De gratia Christi et de peccato originali,* 418. — *Enarrationes XXXII in Psalmum CXVIII,* 418. *Contra sermonem Arianorum,* 419. — *Quaestiones in Heptateuchum,* 420. *De anima et eius origine,* 420/1. — *Contra mendacium,* 422. — *Contra duas epistolas Pelagianorum,* 422/3. — *Contra lulianum,* 423. — *Enchiridion ad Laurentium,* 423/4. — *De cura pro mortis gerenda,* 424/5. — *De gratia et libero arbitrio,* 426. — *Retractationes,* 426/7. — *Contra Maximinum,* 428. — *De praedestinatione Sanctorum,* 429. — *De dono perseverantiae,* 429. — *Tractatus adversus Iudaeos,* 429/30. — *Contra secundum Iuliani responsionem opus imperfectum,* 429/30. — Entre las ediciones de obras de San Agustín, mencionamos: J. Amerbach (Basilea, 1506); Erasmo (Basilea, 1528-1529); la de los teólogos de Lovaina, bajo la dirección de Th. Cozee y J. van der Meulen (Amberes, 1571); la de los Benedictinos de la Congregación de San Mauro, con introducciones, su marios e índices (París, 11 vols., 1679-1700), considerada la primera edición importante y reproducida en Migne, *PL,* XXXII-XLVII (1844-1866); la llamada "edición Vives", con texto latino, trad. francesa y las notas de la edición de los Benedictinos de la Congregación de San Mauro (París, 33 vols., 1869-1878); la edición crítica en el *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (Viena,* 1896 y sigs.), todavía incompleta; la edición del Monasterio del Escorial, ed. V. Capánaga, A. Custodio Vega *et al.,* con texto latino y trad. esp. (Madrid, 18 vols., 1946-1959); la edición de la "Bibliothèque augustinienne", ed. G. Combes, R. Jolivet, L. Labriolle, *et al.* (París-Brujas, 1936 y sigs.), todavía incompleta. — *Index Verborum* de *De Civita-te Dei,* por M. Maguire, B. H. Skahill y F. O'Connell, según la edición de Dombart-Kalb [en preparación]. — Otro Index de *Confessíones,* por el P. C. Hrdlicka, según el texto de la edición de De Labriolle, se halla en forma de fichero en la Universidad Católica de Washington. — Bibliografía: E. Nebreda, *Bibliographia augustinia-na,* 1928; reimp. en 1962. — M. F. Sciacca, *Augustinus,* 1948 *(Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie,* 10, ed. I. M. Bochenski). — Bibliografía de obras de S. A. y sobre S. A. en la "Introducción general a las Obras de S. A." publicadas por la Biblioteca de Autores Cristianos, tomo I (1946), págs. 1-327 (2a ed., aumentada, 1950). — Tarsicius van Bavel, "Répertoire bibliographique de Saint Augustin", *Augustiniana,* VI (1956), 906-58; VII (1957), 597-661. — Hay bibliografía agustiniana en fichas en la revista española *Augustinus.* — La bibliografía agustiniana debe ser completada con las referencias bibliográficas en publicaciones periódicas total o parcialmente consagradas al estudio de San Agustín y del augustinismo. Citamos al respecto *Augustinus* (Madrid) y el *Bulletin augustinien,* de la *Revue des Études augustiniennes (* París). — Sobre San Agustín y diversos aspectos de su vida y de su pensamiento, véase: David Lenfant, *Concordantiae Augustinianae sive collectio onmium sententiarum quae sparsim reperiuntur in ómnibus S. Augustini operibus,* 1656-1665; reimp. en 2 vols., 1963. — Jean-Félix Nourrison, *La philosophie de S. A.,* 2 vols., 1865. — Jules Martin, S.A., 1901, 2a ed., 1923. — E. Portalié, art. "Saint Augustin", en el *Dictionnaire de Théologie Catholique,* ed. Vacant-Mangenot, I (1902), col. 2268-2472. — Ch. Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de S. A.,* 1920. — Íd., íd., *L'idée de vérité dans la philosophie de S. A.,* 1920. — Íd., íd., *Essais sur la doctrine de S. A.,* 1932. — Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de S. A.,* 1929, 2a ed., 1943, 3a ed. 1949. — Jacques Maritain, "De la sagesse augustinienne", en *Mélanges augustiniens,* 1931, págs. 385-411. — J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis,* 1931, 2a ed., 1960. — Fulbert Cayré, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après S. A.,* 1933. — R. Jolivet, S. A. *et le neoplatonismo chrétien,* 1932 (trad. esp.: S. A. *y el neoplatonismo cristiano,* 1941). — Íd., íd., *Dieu. Soleil des esprits,* 1934. — Íd., íd., *Le problème du mal d'après S. A.,* 1936. — Erich Przywara, A *Die Gestalt als Gefüge,* 1934 (trad. esp.: S. A., 1940). — H. Marrou, S. A. *et la fin de la culture antique,* 1938. — ld., íd., S. A. *et l'augustinisme,* 1955 (trad. esp.: S. A. *y el agustinismo,* 1960). — Gustave Bardy, S. A., *l'homme et l'oeuvre,* 1940, 6a ed., 1946. _ F. J. A. Belgodere, S. A. *y su obra,* 1945. — P. Muñoz Vega, *Introducción a la síntesis de S. A.,* 1945. — Amato Masnovo, *S. Agostino,* I, 1946. — B. Switalski, *Neoplatonism and the Ethice of S. A.,* 1946. — J. Burger, S. A., 1948. — J. M. Le Blond, *Les conversions de* S. A., 1948. — Th. Philipps, *Das Weltbild des heiligen a.,* 1949. — M. F. Sciacca, S. A. I: *La vita e l'opera. L'iti-nerario della mente,* 1949. — Félix García, S. A., 1953. — V. Capánaga, S. A., 1954. — J. Chaix-Ruy, S. A. *Temps et histoire,* 1956. — G. Vaca, La *vida religiosa en* S. A., 2 vols., 1956. — Mary T. Clark, R. S. C. J., A *Philosopher of Freedom: A Study in Comparative Philosophy,* 1959. — Paul Henry, S. J., S. A. on *Personality,* 1960 (The S. A. Lecture Series, 1). — A. Muñoz Alonso, *Presencia intelectual de S. A.,* 1961. — Ragnar Holte, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne,* 1962. — R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik,* 1962. — Entre las publicaciones lanzadas con motivo del decimoquinto centenario de S. A., destacamos: *Mélanges augustiniens* (París, 1930); *Miscellanea agostiniana,* 2 vols. (Roma, 1930-1931); *Religión y Cultura* (Madrid, 1931); *Aurelius Augustinus* (Colonia, 1930).

AGUSTINISMO. La influencia de San Agustín ha sido considerable; una historia detallada del agustinismo ofrecería dificultades casi tan grandes como una historia del platonismo (VÉASE). Nos limitaremos en el presente artículo a destacar algunas de las ideas agustinianas más influyentes en la Edad Media y a señalar

algunos hitos en el desarrollo del agustinismo en dicha época. Esto no significa que el agustinismo se haya confinado a la época medieval. En las grandes discusiones teológicas y filosóficas de los siglos XVI y XVII sobre problemas tales corno los del libre albedrío, la gracia y la predestinación (VÉANSE), las posiciones agus-tinianas y las diversas interpretaciones de las mismas fueron casi siempre decisivas.

El agustinismo es también un elemento importante en varias de las direcciones de la filosofía cristiana contemporánea. Sin oponerlo forzosamente al neotomismo, algunos autores intentan, en efecto, destacar los problemas, soluciones y, sobre todo, el temple de ánimo o talante agustinianos; otros autores procuran acordar las dos tendencias.

Aunque no puede decirse que haya habido una completa identificación entre el agustinismo y las tendencias filosóficas y teológicas defendidas y desarrolladas por los franciscanos, es sabido que muchos de éstos han sido agustinianos. Ejemplos eminentes al respecto son Alejandro de Hales, Juan de la Rochela, San Buenaventura y Tomás de York —pertenecientes a lo que algunos autores han llamado "la antigua escuela franciscana"—, y Juan Pecham, Mateo de Aquasparta, Ricardo de Mediavilla y Pedro Juan Olivi — pertenecientes a lo que se ha llamado a veces "la escuela franciscana posterior". Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el agustinismo de dichos autores está muy lejos de ser un acatamiento estricto de las doctrinas de San Agustín; como veremos luego, el "agustinismo" es un nombre que designa un conjunto de muy varias doctrinas —lo que los historiadores de la filosofía medieval suelen llamar "un complejo doctrinal"—, algunas de las cuales tienen un aire agustiniano aunque no proceden de San Agustín y otras son ajenas a éste. Lo último es cierto sobre todo cuando se trata de varias posiciones procedentes del aristotelismo y de algunos filósofos árabes y judíos. Ahora bien, junto con los franciscanos el agustinismo fue defendido y elaborado hasta lo que se ha llamado "el triunfo del tomismo" por muchos dominicos. La oposición al albertismo y al tomismo por parte de Roberto Kildwarby es un ejemplo eminente de la resistencia que ofrecían muchos dominicos a la penetración de las doctrinas tomistas y, en general, a la creciente influencia del aristotelismo y a la absorción de algunas tesis averroístas. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo Tomismo (VÉASE). Algunos autores indican inclusive que el término 'agustinismo' solamente cobra un significado preciso cuando se emplea como designación de las posiciones adoptadas por varios teólogos y filósofos en el período de las grandes polémicas entre agustinianos y tomistas durante la segunda mitad del siglo XIII. Aunque este uso es asimismo recomendable, debe advertirse que es corriente emplear 'agustinismo' en un sentido más general — el que ha sido mencionado al comienzo del presente artículo. Desde este último punto de vista puede hablarse de agustinismo en autores que, *stricto sensu,* no pueden ser considerados como agustinianos, pero que han sido incluidos en la tendencia a consecuencia de su adhesión a varios aspectos del mencionado "complejo doctrinal": es el caso de muchos escotistas y occamistas. Autores como Gilson consideran inclusive a Enrique de Gante, a Juan Duns Escoto y a los primeros escotistas como pertenecientes a una "segunda escuela agustiniana".

En lo que toca a las doctrinas conocidas bajo el nombre de "agustinismo", las discusiones al respecto son muchas. Resumiremos aquí las ideas presentadas por M. de Wulf sobre el agustinismo medieval y que nos parecen muy plausibles. Según el mencionado historiador, pertenecen al complejo doctrinal del agustinismo doctrinas como las siguientes: primado de la voluntad sobre la inteligencia en Dios y en el hombre, producción de ciertos conocimientos sin presencia de objetos del mundo externo que habitualmente se consideran como su causa u origen, concepción del conocimiento como situado dentro de la zona alumbrada por la luz divina, actualidad de la materia prima con independencia de la forma, depósito de razones seminales en la materia, hilemorfismo universal en las substancias creadas, pluralidad de formas en las mismas y particularmente en el hombre, identidad del alma y de sus facultades, estrecha unión de filosofía y teología en el marco de la sabiduría (VÉASE). Algunas de estas doctrinas, escribe de Wulf, proceden efectivamente de San Agustín: es el caso de la idea de sabiduría o *sapientia christiana* (muy característica del temple de ánimo o talante agustiniano contra la excesiva atención hacia la "sabiduría del mundo"), del primado de la voluntad y de la iluminación del alma. Otras doctrinas tienen su base en San Agustín, pero son interpretadas en formas muy diversas y con gran independencia del modo como aparecieron, en la letra o en el espíritu, en los escritos del Santo: es el caso del modo como es concebida a veces la iluminación divina, modo que exige, al parecer, la noción de un entendimiento activo. El avicenismo puede explicar estos nuevos aspectos del agustinismo, que ha sido llamado por Gilson agustinismo avicenizante. Otras doctrinas, finalmente, concluye de Wulf, son ajenas a San Agustín: es el caso de las teorías sobre la materia y la forma, procedentes del aristotelismo árabe y judío. Es curioso comprobar que cada vez en mayor proporción fueron consideradas como agustinianas las doctrinas que menor relación tenían con las posiciones del propio San Agustín; así, por ejemplo, la doctrina del hilemorfismo universal y la de la pluralidad de formas en el hombre, que fueron las tesis más debatidas por los filósofos y teólogos medievales de las épocas referidas, son originariamente menos agustinianas que otras ciertas posiciones que pasaron a un segundo plano y que estaban más próximas a la letra y al espíritu de San Agustín.

Las historias de la filosofía (especialmente de la filosofía medieval) a que nos hemos referido son: Ueberweg-Heinze, Geyer, t. III. — M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* 6a ed., 1934-1936-1947, 3 vols. (trad, esp.: *Historia de la filosofía medieval*, vol. II, 1947, § 349). — É. Gilson, *History of the Christian Philosophy in the Middle* Ages, 1955. — Además: F. Ehrle, "Der Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende der XIII Jahrhunderts", *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* V (1889), 614-32. — E. Portalié, en *Dictionnaire de Théologie Catholique,* I, 2506-14. — R. M. Martin, "Quelques premiers maîtres dominicains de Paris et d'Oxford et la soi-disant école dominicaine augustinienne (1229-1279)",

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, IX (1920), 163-84. — J. Hessen, "Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalter", *Franziskanische Studien,* VII (1920), 1-13. — C. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XlVè siècle,* 1922. — A. G. Little, "The Franciscan School at Oxford in the 13th. Century", *Archivum Franciscanum Historicum,* XIX (1926), 803-74. — E. Gilson, "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives a histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* IV (1930), 5-149. — G. Théry, "L'augustinisme et le problème de la forme substantielle", *Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae ab Academia romana sancti Thomae Aquinatis indictae,* 1931, págs. 140-200. — F. P. Cassidy, *Molders of the Medieval Mind. The Influence of the Fathers of the Church on the Medieval Schoolmen,* 1944.

AHORA. Véase INSTANTE.

AKSELROD [en nuestra transcripción: AKSEL'ROD] (LÚBOV ISAÁKOVNA) (pseudónimo: ORTODOKS) (1868-1946), nació en Varsovia, participó desde muy joven en actividades revolucionarias en Rusia, pasó (1887) a Suiza, donde estudió filosofía, regresó (1906) a Rusia, continuando sus actividades revolucionarias como miembro de la fracción menchevique del Partido Social Democrático. Con el triunfo de la revolución, profesó en la Universidad Tambov (19I7-1920) y en la de Moscú (desde 1920).

Akselrov se ocupó de problemas éticos y sociales, pero su más conocida contribución fue en el terreno de la epistemología y de la interpretación del marxismo. Adherido al materialismo dialéctico, lo defendió contra las corrientes científicopositivistas que se abrían paso después de la revolución y contra cualquier forma de "infiltración" idealista. Sostuvo, sin embargo, bajo la influencia de Plejanov (VÉASE), la tesis de que el conocimiento tiene un carácter funcional y en gran medida simbólico (o mejor, "jeroglífico"). Se opuso con ello a Lenín y a la teoría fotográfica o cua-si-fotográfica del conocimiento por Lenín propugnada. En los debates filosóficos que tuvieron lugar en la Unión Soviética entre 1926 y 1929 (véase MARXISMO), Akselrod fue uno de los representantes capitales de la dirección llamada "mecanicista". Aunque ella misma se opuso al mecanicismo en el sentido puramente científico-positivista en nombre del materialismo dialéctivo, su oposición a Debo-rin (VÉASE) y a los representantes del llamado "idealismo menchevizante" la llevó a acentuar el aspecto materialista más bien que el dialéctico del marxismo. Por tal razón fue denunciada como mecanicista y se vio obligada, en 1929, a retractarse de varias de sus tesis en nombre de la "línea general".

Obras principales: *Filosofiskié otchérki,* 1906 *(Estudios filosóficos). — Protiv idéalizma,* 1922 *(Contra el idealismo). —* V *zachtchitu dialéktitchéskovo matérializma. Protiv sjolastiki,* 1928 (En *defensa del materialismo dialéctico. Contra la escolástica). — Idéalisttíchéskaá dialéktika Gégéliá i matéridistitchéskaá dialéktika Marksa,* 1934 *(La dialéctica idealista de Hégel y el materialismo dialéctico de Marx).*

ALANO DE LILLE, Alain de Lille, Alanus de insulis, el *doctor universalis (ca.* 1128-1202), nació en Lille, y después de ser maestro de teología ingresó en el monasterio cisterciense de Citeaux, cerca de Nicolas-les-Citeaux ((Côte-d'Or). Alano es considerado como un filósofo y teólogo "relacionado" con las Escuelas de Chartres (VÉASE) y ello sobre todo por haber acogido las tendencias platonizantes de las mismas, pero, en rigor, debe ser considerado como un pensador "independiente". Su principal preocupación fue la lucha contra las herejías más bien que la elaboración y la disputa teológicas. Una intención metodológica y enciclopédica, basada principalmente en la tradición de Boecio, constituye la parte fundamental de su obra filosófico-teológica, penetrada no sólo de elementos platónicos y neoplatónicos, sino también aristotélicos. La intención enciclopédica se muestra sobre todo en su poema *Anti-Claudianus* o *Antirufinus* (1182 ó 1183). La intención metodológica del autor se hace patente sobre todo en su escrito sobre la fe católica, y en su obra sobre las máximas teológicas, en la cual utiliza un procedimiento matemático-deductivo, ya defendido por Boecio en su *Liber de hebdomadibus.* Alano de Lille fue el primero en referirse al *Liber de causis* (VÉASE).

Obras: *Regulae de sacra iheologia. haereticos. — De fide catholica contra haereticos sui temporis.* — Ars *predicatorio.* — Opera 1564. — Edición en Migne, *PL,* CCX. — Edición crítica del *Anticlaudianus,* por R. Bosuat, 1955 *(Textes philosophiques du moyen âge,* I). — M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt,* 1896. — S. Nierenstein, *The Problem of the Existence et God in Maimonides, Alanus and Averroes,* 1924. — J. Huizinga, *Ueber die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis (Mémoires de l'Académie royale des Sciences de Hollande,* t. 74, serie B, n° 6), 1932. — G. Raynaud de Lage, A. *de Lille, Poète du XIIe siècle,* 1951 (estudia también el pensamiento filosófico). — V. Cuento, *Alano di Lilla, poeta e teólogo del secólo XII,* 1958.

ALBEDRÍO (LIBRE). La expresión *liberum arbitrium,* muy usada por teólogos y filósofos cristianos, tiene a veces el mismo significado que la expresión *libertas* (véase LIBERTAD). Sin embargo, en muchos casos se distingue entre ambos. Esta distinción aparece claramente en San Agustín *(Enchiridion,* XXXII; *Op. imperf. contra Julian.,* VI, 11) según ha puesto de relieve Gilson *(Introduction à l'étude de Saint Augustin* [1931], 3a ed., 1949, págs. 212 y sigs.). La *libertas* (libertad) designa el estado de bienaventuranza eterna (sempiterna) en la cual no puede pecarse. Se puede *entonces* decir inclusive que Dios *no goza,* de libertad. El *liberum arbitrium* designa la posibilidad de elegir entre el bien y el mal; es "la facultad de la razón y de la voluntad por medio de la cual es elegido el bien, mediante auxilio de la gracia, y el mal, por la ausencia de ella *(De lib.* orb., 1). "La oposición es, pues, clara entre el libre albedrío del hombre, cuyo mal uso no destruye la naturaleza, y la libertad, que es justamente el buen uso del libre albedrío" (Gilson, *op. cit.,* pág. 212, nota 2). "Debe confesarse que hay en nosotros libre albedrío para hacer el mal y para hacer el bien" *(De* corruptione *et gratta,* I, 2; cit. Gilson). Si se tiene en cuenta esta distinción se puede entender lo que de otra suerte sería una paradoja: que el hombre pueda ser libre *(liber)* —en el sentido de poseer *libertas*— y pueda no ser libre — en el sentido del libre albedrío. El hombre, pues, no es siempre "libre" cuando goza del libre albedrío; depende del uso que haga de él.

En vista de lo anterior, puede a veces equipararse libre albedrío con volunlad. Es lo que ha hecho Sanio Tomás al declarar que son una sola potencia y que el libre albedrío es *ipsa voluntas.* La distinción entre volunlad y libre albedrío se impone, sin embargo, cada vez que se plantea la cuestión de la relación entre cada uno de ellos y los actos o las facultades del alma. Así, mientras la libertad sería un acto o acción, el libre albedrío sería una facultad propia del hombre que, por el hecho de poseer la razón o, mejor dicho, de *ser* razonable, es capaz de elegir entre diversos objetos. El propio Sanio Tomás indica que aun cuando en su sentido etimológico la expresión 'libre albedrío' parezca designar un acto, se suele dar este nombre más bien a la potencia o facultad por la cual juzgamos libremente. Esta potencia, dice Santo Tomás, no puede confundirse con el hábito ni con ninguna fuerza encadenada o sometida al hábito. No hay, en efecto, inclinación natural que lleve al hombre como ser razonable a algunos objetos; por el contrario, la voluntad puede ir hacia el bien o hacia el mal. De ahí que el libre albedrío no sea acto ni hábito, sino facultad del alma. Y de ahí también que la relación existente entre el Ubre albedrío y la voluntad sea igual a la que existe entre la razón y la inteligencia. La inteligencia acepta simplemente los primeros principios, así como la voluntad quiere el fin último. La razón se aplica a las conclusiones que proceden de los primeros principios, así como el libre albedrío elige los medios que conducen al fin. La voluntad es, pues, al libre albedrío lo que la inteligencia es a la razón. Ahora bien, comprender y razonar son operaciones de la misma facultad. Así, querer y elegir son también operaciones pertenecientes a la misma potencia. Y voluntad y libre albedrío no son dos, sino una sola facultad (S. *theol,* I, q. LXXXIII, a 4).

A veces se ha fundado la mencionada distinción entre libre albedrío y libertad declarándose que mientras la primera es ausencia de coacción externa, la segunda implica también ausencia de coacción interna. En este último sentido el libre albedrío es el llamado *liberum arbitrium indifferentiae, y t*ambién *libertas aequilibri.* Significa entonces la pura y simple posibilidad de obrar o no obrar, o de obrar en un sentido más bien que en otro. Contra esta idea se ha declarado que no puede haber entonces ninguna decisión, de suerte que el *liberum arbitrium indifferentiae* designa la pura suspensión de toda acción y de toda decisión. Como ejemplo de la dificultad apuntada se menciona la paradoja del Asno de Buridán (véase ASNO DE BURIDÁN). El problema del libre albedrío se relaciona en tal caso con la cuestión de la función ejercida por los motivos en toda elección. Muchos escolásticos rechazaron que el *liberum arbitrium indifferentiae* conduzca necesariamente a tales paradojas y manifestaron que es la condición para que todo acto pueda llamarse auténticamente libre. La mayor parte de autores modernos —por lo menos del siglo XVII (Descartes, Spinoza y Leibniz entre ellos)— rechazaron la idea de la "libertad de equilibrio" (que llamaron a veces *libertas indifferentiae)* como concepción meramente negativa de la libertad.

La noción del libre albedrío fue objeto de apasionados debates durante parte de la Edad Media y durante los siglos XVI y XVII, especialmente por cuanto se suscitaba con ella la famosa cuestión de la declarada incompatibilidad entre la omnipotencia divina y la libertad humana. Hemos examinado parte de esta cuestión en los artículos consagrados al problema de Dios (especialmente II. Naturaleza de Dios), a la gracia, a la libertad, al ocasionalismo, a la predestinación, a la voluntad y al voluntarismo. Agreguemos ahora que los debates giraron sobre todo en torno al problema tal como quedó planteado en el agustinismo. Una "solución" que anule uno de los dos términos no parece ser una buena solución. Ya San Agustín había subrayado que la dependencia en que se hallan el ser y la obra humana respecto a Dios no significa que el pecado sea obra de Dios. Ahora bien, si consideramos el mal como algo ontológicamente negativo, resultará que el ser y la acción que se refiere a él carecen de existencia. Y si lo consideramos como algo ontológicamente positivo, habrá la posibilidad de deslizamos hacia un maniqueísmo. A la vez, no se trataba simplemente de suponer que, una vez otorgada la libertad al hombre, éste podía usar de ella sin necesidad de ninguna intervención divina. Por lo menos en lo que toca a lo sobrenatural, parecía imposible excluir la acción de la gracia. Así, todas las soluciones ofrecidas para resolver la cuestión eludían la supresión de uno de los términos. Y tal vez sólo en dos posiciones extremas se postulaba esta supresión: en la concepción luterana expresada en el *De servo arbitrio* por un lado y en la idea de la autonomía radical y absoluta del hombre, por el otro.

En su tratado *De Servo arbitrio* (1525) Lutero polemizó contra las ideas desarrolladas por Erasmo en su *De Libero Arbitrio* ΔΙΑΤΡΙΒΗ (1524). En verdad, Erasmo no consideraba que la cuestión del libre albedrío tuviera la importancia que le atribuían los teólogos. Además, su opinión al respecto era moderada: "Concibo aquí el libre albedrío como un poder de la voluntad humana por medio del cual el hombre puede consagrarse a las cosas que conducen a la salvación eterna o puede apartarse de ellas." Así, Erasmo no negaba en principio el poder y la necesidad de la gracia. Menos todavía sostenía —como hacía el pelagianismo (VÉASE) extremo— que el libre albedrío fuese absolutamente autónomo y decisivo. Pero como ponía de relieve "el poder de la voluntad humana", Lutero consideró que la doctrina de Erasmo equivalía a una negación de la gracia y constituía una peligrosa forma de pelagianismo. Según Lutero, la definición del libre albedrío proporcionada por Erasmo era independiente de las Escrituras y, por lo tanto, contraria a éstas. Fundándose en las Escrituras, Lutero mantenía que nadie puede ser salvado si confía sólo en el libre albedrío, pues un demonio es más fuerte que lodos los hombres junios; no sólo la gracia es necesaria, sino que lo es absolutamente. Ahora bien, ello no significa para Lulero que el hombre se halle dominado por la necesidad, pues el poder de Dios no es una necesidad natural; es un don.

Entre los pensadores católicos los debales acerca de la noción de libre albedrío se mantuvieron dentro de un cauce que eliminaba toda solución radical: ni luteranismo ni pelagianismo. Sin embargo, en ciertas ocasiones las posiciones adoptadas se extrema-

ron. Por un lado, tenemos la teoría tomista de la premoción física (VÉASE). Por el otro, la doctrina molinista del concurso simultáneo basado en la noción de ciencia media (véase CIENCIA MEDIA, FUTURIBLE, MOLINA [Luis DE], PREDESTINACIÓN). Aunque todas estas doctrinas son primariamente teológicas, los conceptos elaborados en ellas son con frecuencia filosóficos y pueden ser utilizados en el tratamiento de los problemas de la causa (VÉASE) y de la libertad (VÉASE).

Sobre el problema del libre albedrío: C. L. Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire,* 1887. — E. Naville, *Le libre arbitre,* 1894. — Rudolf Kreussen, *Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem·,* 1935. — Augustin Jakubisiak, *La pensée et le libre arbitre,* 1936. — *Déterminisme et libre arbitre. Entretiens présidés par F. Gonseth et rédigés par Gagnebin,* 1944. — Yves Simon, *Traité du libre arbitre,* 1951. — Austin Farrer, *The Freedom of the Will,* 1957 (Gifford Lectures). — Joseph Lebacqz, S. J., *Libre arbitre et jugement,* 1960 (Museum lessianum. Sect. Fil., 47). — Allan M. Munn, *Free Will and Determinism,* 1960. — A. I. Melden, *Free Action,* 1961. — Véase también bibliografía de DETERMINISMO, LIBERTAD, VOLUNTAD. — Sobre el concepto de libre albedrío en varios autores: G. Venuta, *Libero arbitrio e liberta délia grazia nel pensiero di San Bernardo,* 1953. — J. Muñoz, *Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre según F. Romeo, O. P., Santo Tomás y F. Suárez, S. J.,* 1948. — Jean Boisset, *Érasme et Luther. Libre ou serf-arbitre?,* 1962. — Sobre el libre albedrío en San Agustín: K. Kolb, *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach A.,* 1908 (Dis. inaug.). — C. Zimarra, "Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach A.", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* I (1954), 359-93. — J. Van Gerven, "Liberté humaine et prescience divine d'après S. A.", *Revue philosophique de Louvain,* LV [3ª serie, XLVII] (1957), 317-30 (parte de una tesis, todavía inédita, titulada *Liberté humaine et providence divine d'après S.* A.).

ALBERINI (CORIOLANO) (1886-1960), profesor en las universidades de Buenos Aires y La Plata y adversario desde muy pronto del positivismo, en particular de la forma que había asumido en la Argentina, ha orientado principalmente su labor hacia la introducción y difusión de aquellos pensadores europeos que representaban una mayor contribución a la reacción contra dichas tendencias. De este modo ha introducido en la Argentina a filósofos antipositivistas de distinta orientación (Bergson, Meyerson, Croce, Gentile, Royce, etc.) sin dejar por ello de efectuar una elaboración personal de sus doctrinas. Correspondiendo a esta labor y acentuando su paralelismo, ha trabajado en la difusión del pensamiento argentino en Europa y en los Estados Unidos mediante cursos en las universidades de París, Hamburgo, Leipzig, Berlín, Harvard y Columbia. Escritos: "El amoralismo subjetivo" (1908). — "La pedagogía de William james" (1910). — "La teoría kantiana del juicio sintético *a priori"* (1911). — "El arianismo histórico y la economía social" (1911). — "Sobre la pedagogía de Ardigo" (1914). — "Determinismo y responsabilidad" (1916). — "Introducción a la axiogenia" (1921). — "El problema ético en la filosofía de Bergson" (1925). — "La reforma epistemológica de Einstein" (1925). — "Die deutsche Philosophie in Argentinien" (1930). — "La metafísica de Alberdi" (1934). — "English Influence in Culture and Thought" (1937). — "Croce y la metafísica de la libertad histórica" (1955). — Véase Juan José Arévalo, "C. A.", *Boletín de la Biblioteca Nacional, Guatemala,* N° 16 (Enero, 1936). — Diego F. Pró, C. A., 1960.

ALBERTO (SAN) de Bollstädt o de Colonia, llamado el Grande o Magno y el *doctor universalis (* 1206-1280) nació en Lauingen (Suabia). Ingresó hacia 1223 en la Orden de los Dominicos y profesó, entre otras ciudades, en Friburgo, Colonia y París (en esta última fue *magister* de teología *[ca.* 1242-1248] en el *Studium générale* dominico de Saint-Jacques, incorporado a la Universidad). La invasión del aristotelismo, que había ya alcanzado gran predicamento con la obra de San Buenaventura, culmina en San Alberto Magno, pero tal invasión es al mismo tiempo contenida por la necesidad de encuadrarla en el marco de la ortodoxia. La obra de San Alberto Magno es así al mismo tiempo una aristotelización de la filosofía y de la teología, y una discriminación de Aristóteles y de sus comentaristas árabes y judíos con vistas a rechazar aquello que sea incompatible con las verdades de fe. La crítica del averroísmo y especialmente de las tesis de la eternidad del mundo y de la unidad del entendimiento agente, que habían llegado envueltas en la doctrina aristotélica, son una de las manifestaciones de esta necesidad doble, que no significa, por otro lado, la subordinación de la filosofía a la teología, sino la precisa delimitación de ambos dominios. Para San Alberto Magno, como para Santo Tomás, a diferencia de las direcciones platónico-agustinianas, la razón debe comenzar por limitarse, pero esta limitación no es negación de la razón, sino justamente aquello que permitirá prestar una confianza completa en lo que la razón establezca. La limitación del poder racional es simultáneamente una reafirmación de su poder dentro de sus límites. Allí donde la razón carece de poder demostrativo tiene la fe la última palabra, pero dentro de la esfera de la filosofía estricta la razón es determinante y constituye el criterio supremo. En el curso de sus paráfrasis a Aristóteles y a los comentaristas, siguiendo el orden mismo de los temas aristotélicos, San Alberto Magno establece una serie de proposiciones que Santo Tomás desarrolló posteriormente y, sobre todo, ordenó sobre el conjunto de los materiales preparados por su maestro. Estas tesis, que son, aparte la distinción rigurosa entre las esferas filosófica y teológica y la posibilidad de su mutua armonía, la doctrina de los universales como algo que está ante y en las cosas, y la teoría de la libertad de la voluntad, confirman, al mismo tiempo, el propósito fundamental de su obra de transmitir a los latinos y hacerles comprensibles los saberes de la tradición griega. Pero en la obra de San Alberto Magno no se halla tampoco ausente la influencia platónica y neoplatónica, sobre todo a través de los escritos pseudo-aristotélicos de contenido neoplatónico y del Pseudo-Dionisio. Su labor se extendió también a las ciencias de la Naturaleza en donde, siguiendo los precedentes del empirismo aristotélico, trabajó especialmente en la esfera de la biología y consideró la experiencia como criterio de verdad de todo aserto concerniente a lo contingente y particular.

Las obras de San Alberto Magno suelen dividirse en una serie filosófica —que abarca escritos de lógica

y de filosofía real (matemática, física, metafísica) —y una serie teológica — que comprende comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y a los escritos del Pseudo-Dionisio, una *Summa de creaturis,* una *Summa theologiae y* varios escritos místicos y ascéticos. — La edición compleja *(Opera omnia)* más manejada ha sido la de Jammy, 21 vols., Lyon, 1651. Esta edición ha sido reimpresa por A. Borgnet, 38 vols., París, 1890-99. Edición crítica, llamada *Editio Coloniensis,* publicada por el Albertus-Magnus-Institut bajo la presidencia de B. Geyer (y, tras la muerte de éste, de H. Ostlender): *Alberti Magni Opera Omnia,* 40 vols., 1951 y siguientes. Publicados: XXVIII: *De bono,* ed. H. Kühle, C. Fecker, B. Geyer, W. Kübel y colaboración de F. Heyer, 1951; XIX: *Postilla super Isaiam,* ed. F. Siepmann [con fragmentos sobre Jeremías y Ezequiel, ed. H. Ostlender], 1952; XII: *Liber de natura et origine animae,* ed. B. Geyer; *Liber de principiis motus processivi,* ed. Geyer; *Quaestiones super de animalibus,* ed. F. Filthaut, O. P., 1955; XXVI: *De sacramentis,* ed. A. Ohlmeyer, O. S. B., con col. de F. Anders y F. Heyer; *De incarnatione,* ed. I. Backer; *De resurrectione,* ed. W. Kübel, 1958; XVI, 1: *Metaphysica, Libri quinque priores,* ed. B. Geyer, 1960. Hay trad, esp.: del tratado titulado: *La unión con Dios* (1948). — Biografía de Alberto Magno: G. J, *Albertus Magnus. Sein Leen und seine Wissenschaft,* 1862. — P. de Loe, "De vita et scriptis beati Alberti Magni, *Analecta Bollandiana,* XIX (1900), 257-84; XX (1901), 273-316; XXI (1902), 361-71. — F. Pelster, *Kritische Studien zum Leben und su den Schriften Alberts des Grossen,* 1920. — A. G. Menéndez-Reigada, *Vida de S. A. M.,* 1932. — A. Garreau, S. A. *le Grand,* 1932 (trad. esp.: 1944). — Bibliografía. M. M. Laurent y M.-J. Congar, O. P., "Essai de bibliographie albertienne", *Revue Thomiste,* XIV (1936), 422-68. — Correcciones y ampliaciones a la bibliografía albertina de F. J. Catania *(The Modem Schoolman,* 1959) por Roland Houde, "A Bibliography of Albert the Great: Some Addenda", *The Modern Schoolman,* XXXIX (1961), 61-63. — Sobre la obra de San Alberto Magno véase: Van Weddingen, A. *le Grand, le maître de St. Thomas d"Aquin,* 1881. — J. Bach, *Al. Magnus,* 1888. — A. Schneider, *Die Phychologie A. der Grossen,* I, 1903; II, 1906. — H. Fronober, *Die Lehre von der Materie und Form nach A. dem Grossen,* 1909. — A. Grünbaum, *A. der Grosse,* 1925. — G. Meersseman, *Introductio in opera omnia B. A. Magni,* O. P., 1931. — M. Grahmann. *Der hl. A. dei G.,* 1932. — D. Siedler *Intettegtualismus und Voluntarismus bei A. Magnus,* 1941 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXXVI, 2]. — E. Gilson, "L'âme raisonable chez Albert le Grand", en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge·,* t. XIV, 1945. — A. Pompei, *La dottrina trinitaria di S. A. Magno,* 1953. — H. Ch. Scheeben, *Albertus Magnus,* 2a ed., 1955. — H. Ostlender, *Albertus Magnus,* 1956, 2a ed. de *Der hl. Albert der Grosse.*

ALBERTO DE SAJONIA o de Saxonia, Alberto de Helmstadt, Alberto de Ricmestorp, Albertutius, Albertus parvus *(ca.* 1316-1390), nac. en Rickmersdorf (Baja Sajonia) y profesó en París (1351-1362) siendo desde 1353 Rector de la Universidad de París. En 1365, año de la fundación de la Universidad de Viena, fue nombrado su primer Rector. Desde 1366 hasta su muerte fue Obispo de Halberstadt. Considerado como uno de los miembros de la escuela de París (VÉASE), trabajó en varias disciplinas, principalmente científicas (matemáticas, física, meteorología), así como en lógica y ética. Siguiendo a Juan Buridan y a Nicolás de Oresme, Alberto de Sajonia desarrolló la teoría del ímpetu (v.) y en particular la llamada "doctrina de los pesos", lo cual le condujo a una investigación del problema de la gravedad —distinguiendo entre el centro de magnitud de la tierra y su centro de gravedad— que se hallaba en el camino hacia la formación de la moderna estática en el siglo XVII. Se ocupó asimismo del problema de la relación entre espacio recorrido, tiempo y velocidad, estableciendo que esta última es proporcional al espacio recorrido. Especial mención merecen sus estudios lógicos; como señala Boehner, fue uno de los que más contribuyó a los llamados "nuevos elementos de la lógica escolástica", discutiendo con detalle y notable tendencia formalizadora problemas como los de los términos sincategoremáticos, teoría de las suposiciones y teoría de las consecuencias. Según el citado Boehner, el sistema de lógica de Alberto de Sajonia (el presentado en su "muy útil lógica") es una combinación de los sistemas de Occam y de Gualterio Burleigh, siendo en disposición de los temas y formalización superior al primero.

Obras: *Quaestiones super artem veterem* (impreso con la *Expositio aurea* de Occam en 1496). — *Quaestiones subtilissimae super libros posteriorum* (impreso en 1497). — *Logica Albertutii. Perutilis logica* (id. en 1522 [es la obra a la cual se refiere Boehner]). — *Sophismata A. de Saxonia nuper emendata* (id. en 1480). — *Tractatus obligationum* (id. en 1498). — El mismo tratado con los *Sophisnata* y los *Insolubilia* aparecieron juntos en 1490 y 1495. — *Subtilissimae quaestiones super ocio libros physicorum* (id. en 1493, 1504, 1516). — *Quaestiones in libros de caelo et mundo* (id. en 1481, 1492, 1497, 1520). — *Quaestiones in libros de* generations (id. en 1504, 1505 y 1518 [con los comentarios a la misma obra aristotélica por Egidio Romano y Marsilio de Inghen]. — *Quaestiones et decisiones physicales* (id. en 1516, 1518 [juntamente con otras sobre el mismo tema de Themo y Juan Buridan]). — *De proportionibus* o *Tractatus proportionum (* id. en 1496 entre otras fechas). — *Quaestiones super sphaeram Johannis de Sacrobosco* (sin publicar). — *Quaestiones meteororum* (sin publicar). — *Expositio decem librorum Ethicorum Aristotelis* (sin publicar). — Véase Prantl, IV, 60-48. — P. Duhem, *Études,* I, 302; II, 379-84, 420-23, 431-41; III, 1-259, 279-86, 350-60. — Íd., íd., *Le système du monde,* IV, 124-42. — A. Dyroff, "Ueber Albertus von Sachsen", *Baeumker-Festgabe,* 1913, págs. 330-42. — G. Heidingsfelder, *Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachäischen Ethik des Aristoteles,* 1926 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXII, 3-4]. — Ph. Boehner, *Medieval Logic,* 1952, especialmente Parte III y Apéndice i.

ALBINO *(fl* 180) fue principal filósofo de la llamada escuela de Gaio, a la cual perteneció también Apuleyo. Gaio *(fl* 150) había desarrollado el platonismo llamado ecléctico mediante una síntesis de doctrinas platónicas y estoicas en las lecciones luego publicadas por Albino en nueve libros con el título de *Bosquejo de las doctrinas platónicas.* Περὶ τῶν Πλάτωνι ἀρεσκόντων, una obra que influyó luego sobre el neoplatonismo, especialmente el de Proclo y Prisciano. Como Eudoro de Alejandría, Gaio interpretó el platonismo (y especialmente, dentro de

éste, el concepto de fin) en un sentido filosófico-religioso y hasta místico. En un *Prólogo* (a los diálogos platónicos) y especialmente en un *Epítome* (el llamado *Didascálico),* Albino elaboró y sistematizó las doctrinas de su maestro, recabando con frecuencia el auxilio de ideas de Aristóteles, Teofrasto y los estoicos (no obstante rechazar la concepción que éstos se hacían de la filosofía). Característico del pensamiento de Albino es, por un lado, su tendencia a la sistematización y, por el otro, su elaboración de ideas que —prosiguiendo ciertas indicaciones halladas en el *Timeo* de Platón y en la *Metafísica* de Aristóteles— le condujeron a posiciones muy próximas a las del neoplatonismo. En lo que toca a lo primero, mencionaremos el hecho de que, siguiendo ante todo a Aristóteles, Albino distinguió entre la parte teórica y la parte práctica de la filosofía — con la dialéctica (dividida en dierética, horística, epagógica y silogística) como "instrumentó". La parte teórica abarcaba la teología, la física y la matemática; la parte práctica, la ética, la economía y la política. Sin embargo, la matemática era presentada por Albino como un saber de naturaleza catártica, en un sentido muy semejante al de Teón de Esmirna. En lo que toca a lo segundo, mencionaremos algunas de las ideas del filósofo. En su teología, Albino elaboró ideas luego muy debatidas dentro del neoplatonismo: división de lo real en forma pura, en ideas (según las cuales el mundo ha sido formado) y materia; separación entre la Inteligencia y el Alma; división de la divinidad en tres dioses, uno principal —que mueve sin ser movido— y otros dos subordinados —que pueden ser considerados como hipóstasis suyas—, etc. Albino elaboró también la física —bajo la influencia del *Timeo* y de la doctrina estoica de la Providencia—, la psicología—*con* mezcla de platonismo y aristotelismo y oposición a la idea estoica de apatía - y la política - con predomi-nante influencia aristotélica.

Edición del Prólogo (llamado a veces Ἐισγογη ἐσ̓σ τὴν του Πλάτωνος βιβλον y a veces ᾿Αλβίνου πρόλογος en la edición de Platón por K. F. Herr mann, VI, 147-151. Edición del Epí-tome (llamada Διδασκαλικός τῶν Πλ–άτωνος δογμάτων también Εισαγωγὴ εἰς τὴν φιλοσοφίαν Πλάτωνος o ᾿Επιτομὴ τῶν Πλάτωνος δογμάτων) en *ibíd.*, 152-89. Otra edición del *Epítome* por P. Louis (1945). — Otras ediciones del *Prólogo* por J. Freudenthal, "Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinos", *Hellenistische Stttdien,* Helf 3 (1879), y por J. B. Sturm (1901). — Véase R. E. Witt, *Albinus and the History of Mddle Platonism,* 1937. — E. Pelosi, "Een platoonse Gedachte bij Gaios, Albinos en Apuleius van Madaura", *Studia Catholica,* XV (1939), 375-94 y XVI (1940), 226-42. — Hay una memoria (aún inédita) de R. Le Corre, *Le role d'Albinus dans l'évolution du platonisme* (Cfr. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* año LXXXI [1956] 28-38). — J. H. Loenen, "Albinus' Metaphysics. An Attempt at Rehabilitation", *Mnemosyne,* IX (1956), 296-319; íd., X (1957), 35-56.

ALCMEÓN, de Cretona (siglo VI antes de J. C.), discípulo de Pitágoras, según Diógenes Laercio (VIII, 5), se dedicó a la medicina y a la ciencia natural, investigando especialmente el origen y proceso fisiológico de las sensaciones. Su principal contribución a la filosofía se manifestó en dos doctrinas. Una fue la elaboración de una tabla pitagórica de las oposiciones, que incluía las sensaciones (dulce y amargo), los colores (blanco y negro) y las magnitudes (grande y pequeño). La otra fue una teoría del alma inmortal como entidad que está en continuo movimiento (en perfecto movimiento circular) y que se encuentra no solamente en el hombre, sino también en los astros. Alcmeón insistió asimismo en la idea de la armonía como ley universal de todos los fenómenos y de todos los seres, aplicándola al mundo natural y al mundo humano (por ejemplo, a las sociedades).

Diels-Kranz, 24 (14). Ángel J. Cappelletti, "La inmortali-dad del alma en A. de Crotona", Cua-dernos filosóficos (Rosario), n°1 (1960), 23, 34. ALEGRÍA. La alegría ha sido con-siderada por muchos filósofos como una de las "pasiones del alma". La alegría se contrapone a la tristeza, pe-ro no necesariamente al dolor - del mismo modo que la tristeza se con-trapone a la alegría., pero no necesa-riamente al placer . La alegría ha sido
concebida de muy distintas maneras.

Para San Agustín se trata de un estado de alma en la cual ésta se halla, por así decirlo, "colmada". Al referirse en las *Confesiones* a su madre, Santa Mónica, cuando ésta tiene noticia de la definitiva conversión de su hijo, indica que la alegría y goce que experimenta es como una exaltación y un triunfo — *gaudet — exaltât et triumphat.* La alegría no es, pues, aquí mera satisfacción: es lo que más se parece a un talante o temple (VÉASE) de ánimo. Muchos filósofos han relacionado la alegría con la posesión de un cierto bien, o con la representación de su posesión efectiva o posible. Así, Descartes: "La consideración del bien presente suscita en nosotros la alegría, y la del mal la tristeza, cuando se trata de un bien o de un mal que nos es representado como perteneciéndonos" *(Les passions de l'âme,* art. 61). Spinoza define la alegría *(laetitia)* como "la pasión mediante la cual la mente pasa a una perfección mayor" *(Eth.,* III prop. xi, esc.), siendo la tristeza "la pasión por la cual pasa a una perfección menor" *(loc. cit.).* El sentimiento de alegría en cuanto afecta a la vez al cuerpo y al espíritu constituye el placer inmediato *(titilatio)* o jovialidad (hilaritas), y el de la tristeza en el mismo respecto el dolor (*dolor)* o mal humor *{melancholia).* No hay que confundir la alegría con el contento *(gaudium),* el cual es "la alegría surgida de la imagen de algo pasado cuyo resultado nos ha parecido dudoso" *(ibíd.,* III, prop. xviii, esc. 2).

Las opiniones anteriores, aunque expresadas en lenguaje psicológico, no son propiamente psicológicas en el sentido actual de este vocablo; son más bien antropológico-filosóficas. En buena parte del pensamiento contemporáneo el problema de la alegría ha sido asimismo tratado antropológica-mente, con frecuentes -conscientes o inconscientes bases existenciales. Así, ocurre por ejemplo, cuando en Las dos fuentes de la moral y de la *religión (*Cap, IV), Bergson describe la alegría como una especie de alige-ramiento total del alma por medio del cual se suprime el esfuerzo y el con-tenido total de la conciencia se hace casi extraño a sí mismo. La alegría - escribe Bergson- anuncia siempre que la vida ha logrado su propósito ha ganado terreno ha alcanzado una victoria: toda alegría tiene acento

triunfal." En el apéndice titulado "De la alegría", en su obra sobre "La mala conciencia" (*La mauvaise conscience,* 1933, págs. 184-98), Vladimir Jankélévith considera que la alegría surge cuando el alma desolada puede enfrentarse de nuevo con un futuro, es decir, cuando se le abre el horizonte (que podemos muy bien calificar de "existencial"). La alegría no pone límites; parecida al amor, quiere siempre ir más allá, a diferencia del goce o del placer *[gaudium]*, el cual dice: "¡Basta! Hasta aquí y no más."

Se ha debatido a veces la función (o ausencia de función) de la alegría en la vida moral. Una opinión tajante al respecto es la de Max Scheler. Según este autor, ha habido en el espíritu moderno, y en particular en el espíritu alemán del siglo XIX, una "traición a la alegría", consecuencia de la entrega a un "falso heroísmo" o a una inhumana "idea del deber". La "historia de esta traición" comenzó, indica Scheler, con Kant, el cual traicionó "las alegrías más profundas, espontáneas, aquellas que podemos llamar "'brotantes'" (M. Scheler, "La traición a la alegría" [1921], en el tomo *Amor y Conocimiento* [trad. esp., 1960], pág. 103). Esto dio origen a un "movimiento ético-filosófico" de índole anti-eudemonista y heroicista, movimiento que es la expresión racional de cierto tipo humano "estricto" — el tipo "burgués" y "prusiano". Para Scheler, la alegría es *"fuente y necesario movimiento concomitante"·,* no es un fin en sí mismo, pero acompaña necesariamente a la acción moral.

Observaremos al respecto que si bien Kant considera que el obrar por amor del deber y, en consecuencia, por puro respeto a la ley prima sobre cualquier otra consideración, incluyendo la felicidad y, con ésta, la posible alegría, no es menester eliminar totalmente a estas últimas. La virtud y la felicidad —y puede agregarse: la alegría— se hallan incluidas en el sumo bien, aunque en forma de subordinación. Además, hay en Kant una cierta vacilación al respecto, y hasta una cierta contradicción en sus concepciones éticas. Ello ha hecho escribir a G. E. Moore: "La opinión kantiana de que la virtud nos hace *dignos* de ser felices se halla en contradicción flagrante con la opinión, implicada en su teoría y asociada con su nombre, de que una Buena Voluntad es la única cosa que tiene mérito intrínseco. Ciertamente, no nos permite acusar a Kant, como se hace a menudo, de que es inconsistentemente un eudemonista o un hedonista, pues no implica que la felicidad sea el único bien. Pero implica que la Buena Voluntad no es el único bien; que una situación en la cual seamos a la vez virtuosos y felices es mejor en sí misma que una en la cual no haya felicidad" *(Principia Ethica,* § 105). Hay mucho que hablar, pues, acerca del rigorismo (VÉASE) kantiano. Verdad es que aun si se admite que el cumplimiento del deber no es siempre necesariamente equivalente a la felicidad, puede sostenerse que la felicidad no es necesariamente acompañada de la alegría. Pero es injusto acusar a Kant sobre una cuestión en la que, sobre no expresarse del todo con la apetecible claridad, no trató tampoco con el suficiente detalle. En un sentido existencial de 'alegría' cuando menos, podría argüirse que Kant hubiese accedido a una fuerte posibilidad de que la obediencia a la ley por un sujeto moral comporta una "plenitud" que se parece mucho a la alegría en alguno de los sentidos antes introducidos.

Además de las obras citadas en el texto: Wladislaw Tatarkiewicz, *O szczessiu,* 1947 *(De la alegría).* — Cazaneuve, *Psychologie de la joie,* 1952. — Godo Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristóteles,* 1959 [Zetemata, 19].

ALEJANDRÍA (ESCUELA DE). En cuatro sentidos se entiende la expresión 'Escuela de Alejandría': (1) Como el conjunto de las escuelas filosóficas y eruditas que surgieron y se desarrollaron principalmente en la ciudad de Alejandría y que influyeron sobre las escuelas de otras ciudades; (2) Como el conjunto de la tendencia filosófica del neoplatonismo desde Ammonio Saccas hasta los últimos filósofos de la Escuela de Atenas; (3) Como una rama del neoplatonismo, formado por Hipatía, Sinesio de Cirene, Hieracles de Alejandría, Hermeia de Alejandría, Ammonio hijo de Hermeias o Ammonio Hermeiu, Juan Filopón, Asclepio el joven, Olimpiodoro, Alejandro de Licópolis, Esteban de Alejandría, Asclepiodoto de Alejandría, Nemesio, Juan Lidos; (4) Como el conjunto de ideas filosóficas desarrolladas en Alejandría durante los tres primeros siglos de nuestra era por pensadores judíos o cristianos, entre los cuales destacan Filón, San Clemente y Orígenes; a veces se reduce la escuela a los pensadores cristianos y al siglo III.

La opinión (1) estuvo en vigor durante muchos años hasta comienzos del siglo XIX. Según ella, los alejandrinos comprenden tanto los griegos como los judíos y los cristianos, con sus distintas opiniones religiosas y sus frecuentemente comunes puntos de vista filosóficos. A estas actividades filosóficas se agregarían entonces multitud de trabajos científicos desarrollados en escuelas alejandrinas de gramática, crítica, medicina, astronomía, geometría, geografía. Desde este punto de vista autores tan diversos como Aristarco, Hiparco, Ptolomeo, Diofanto, Eratóstenes, Estrabón, Ammonio Saccas, Filón y San Clemente de Alejandría pertenecerían a la Escuela o, mejor dicho, a l*as* escuelas de Alejandría.

La opinión (2) fue defendida por varios historiadores durante el siglo XIX (J. Simón, E. Vacherot, J. Matter). Según estos autores, la Escuela de Alejandría representa un movimiento filosófico que en varios puntos se aproxima al cristianismo (tendencia teológica, afirmación de una Trinidad, etc.) y en otros diverge de él (idea de la emanación contra la de creación), que en ocasiones se hace racionalista y en otras teúrgica, pero que en todos los casos conserva un espíritu a la vez ecléctico y sistemático.

La opinión (3) es la común hoy en muchas historias de la filosofía. De este modo se puede distinguir entre la Escuela de Alejandría y las otras ramas del neoplatonismo (VÉASE). La Escuela de Alejandría en este sentido se caracteriza por los contactos cada vez más frecuentes con ,el cristianismo (no sin algunas violentas luchas, testimoniadas por la muerte de Hipatía a manos de la muchedumbre), y por la tendencia a la erudición y al sincretismo filosófico-religioso. También se caracteriza por las estrechas relaciones que mantuvo con la Escuela de Atenas (VÉASE) —razón por la cual los que mantienen la opinión (2) suelen presentarlas juntas— y por el hecho de

que de Alejandría surgieron muchas tesis influyentes sobre otras ramas del neoplatonismo.

La opinión (4) es la adoptada por la mayor parte de los historiadores de la filosofía medieval cuando incluyen en ésta sus precedentes patrísticos y cristiano-helénicos.

Aquí consideraremos como las más plausibles las opiniones (3) y (4). Habiendo tratado, sin embargo, de los autores principales señalados en (4) en los artículos a ellos dedicados, procederemos a referirnos a varios autores que corresponden a (3) y a los que no hemos dedicado artículos. La bibliografía se referirá a estos autores.

Se sabe de Hipatía (por Suidas y otros autores) que se ocupó de explicar las doctrinas de varios filósofos griegos, especialmente de Platón y Aristóteles, y que pereció lapidada por la muchedumbre en Alejandría, sin que pueda asegurarse que el Obispo Cirilo fuera responsable de excitar a la multitud en tal sentido. Sinesio de Cirene *(ca.* 370-415), obispo de Ptolemais, mezcló el neoplatonismo con el cristianismo y desarrolló especulaciones filosófico-teológicas que giraron en torno a la Unidad y a la Trinidad, así como consideraciones políticas en torno al ideal del rey-filósofo. Hermeia de Alejandría comentó el F*edro* utilizando las ideas dialécticas de Jámblico. Ammonio Hermeiu, así llamado por ser hijo de Hermeias, escribió sobre la noción del destino. Asclepio el joven comentó la ***Metafísica;*** Elias, el ***Isagoge*** de Porfirio y las ***Categorías;*** David, el ***Isagoge.*** Esteban de Alejandría comentó el ***De interpretatione y*** efectuó investigaciones sobre astronomía y cronología. Alejandro de Licópoli se opuso al maniqueísmo en defensa de las doctrinas neoplatónicas. Juan Lido siguió las huellas de Nemesio, y combinó las concepciones cristianas con las neoplatónicas o, mejor dicho, platónico-eclécticas.

Véanse las bibliografías de NEOPLATONISMO y de los filósofos de la Escuela a quienes se han dedicado artículos. Obras de Sinesio en Migne, *P. L.,* LXVI. — Hermeias de Alejandría: ***Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedmm scholia,*** *e*d. P. Couvreur, 1901. — Ammonio Hermeiu: ***De jato,*** *e*d. J. C. Orellius en su edición de los escritos de Alejandro de Afrodisia y otros filósofos sobre el concepto de destino (Zurich, 1824). — Asclepio el joven: ***Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria,*** *e*d. M. Hayduck, en los ***Commentaria in Aristotelem Graeca,*** VI 2, citados en ARISTOTELISMO. — Elias: ***Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categoriae Commentaria,*** ed. A. Busee (en los citados ***Commentaria,*** XVIII 1). — David: ***Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium,*** *e*d. A. Busse (citados ***Commentaria,*** XVIII 2). — Esteban: ***Stephani in librum Aristotelis de interpretatione commentarium,*** *e*d. M. Hayduck (citados ***Commentaria,*** XVIII 3). — Juan Lido: ***Liber*** de ostentis (Περὶ διοσμειῶν), ed. C. Wachsmuth, 1897; ***Liber de mensibus*** (Περὶ μηνῶν) ed. R. Wuensch, 1898; ***De magistratibus populi Romani (*** Περὶ αρχῶν τῆς ρωμαίων πολιτείας ed. R. Wensch, 1903.

ALEJANDRINISMO. Se da a veces este nombre al movimiento intelectual que tuvo lugar en varios países de lengua griega después de la muerte de Alejandro Magno (323 antes de J. C.) y que se centró en Egipto y en la ciudad de Alejandría. La llamada "cultura alejandrina" se caracteriza por la importancia dada a las ciencias y a la erudición — esta última basada en gran parte en las investigaciones realizadas en la famosa Biblioteca del Museo de Alejandría. Desde el punto de vista filosófico, el alejandrinismo es una cultura de epígonos; en vez de grandes creaciones filosóficas hay "sectas" y "escuelas" — epicureismo, estoicismo, eclecticismo y luego neoplatonismo o pre-neoplatonismo. Desde el punto de vista científico, en cambio, la contribución de los "alejandrinos" fue importante; basta citar los nombres de Euclides, Arquímedes, Apolonio y Galeno.

De un modo más restringido se llama también a veces "alejandrinismo" al conjunto de trabajos y especulaciones filosóficas de la "Escuela de Alejandría" (véase ALEJANDRÍA [ESCUELA DE]. En este sentido, el alejandrinismo coincide con una de las ramas o manifestaciones del neoplatonismo (v.). El término 'alejandrino' es usado todavía como sinónimo de 'neoplatónico'. Debe tenerse en cuenta que en este neoplatonismo suelen incluirse buen número de exégesis y especulaciones teológico-fílosóficas judías y cristianas en cuanto se hallaban relacionadas con la tradición intelectual griega y en particular con la platónica.

Como en todos los casos hubo entre los "alejandrinos" una tendencia innegable a los comentarios, exégesis, aclaraciones y trabajos de erudición, clasificación y ordenación, y como ello es considerado inferior y subordinado a las grandes creaciones culturales y espirituales, se ha equiparado a veces el alejandrinismo con el espíritu de detalle, ligado al espíritu sectario. Sin embargo, no debe confundirse el alejandrinismo, en ninguno de los sentidos indicados, con el llamado "bizantinismo". Aunque la filosofía bizantina (v.) no es tan desdeñable como algunos suponen, es cierto que durante algunos de sus períodos se caracterizó por el predominio de los comentarios de comentarios y por las disputas interminables sobre problemas secundarios o cuestiones de detalle, por lo cual el nombre 'bizantinismo' ha adquirido un sentido peyorativo. Pero el alejandrinismo no es —o no es siempre necesariamente— un "bizantinismo".

Hemos distinguido entre alejandrinismo y alejandrismo (v.) como la corriente filosófica que se basa en la interpretación aristotélica dada por Alejandro de Afrodisia (v.).

ALEJANDRISMO. Por haber usado el nombre 'alejandrinismo' (v.) para referirnos al movimiento cultural de los "alejandrinos", reservamos 'alejandrismo' para referirnos a la interpretación que dio de Aristóteles Alejandro de Afrodisia (v.), y en particular al movimiento filosófico suscitado durante el siglo XVI por dicha interpretación. En este sentido el alejandrismo es una de las variantes del aristotelismo (v.).

El aspecto más importante del alejandrismo en el asunto que nos ocupa es el que se halla en la interpretación del intelecto (VÉASE). En su *De anima* Alejandro de Afrondisia dio una interpretación trascendentista del intelecto activo (también llamado "entendimiento agente") — interpretación, por lo demás, que el autor cohonestaba con una visión más bien "naturalista" del pensamiento de Aristóteles. Según Alejandro, sólo el intelecto activo es separado; el intelecto pasivo, en cambio, es un intelecto material que llega a convertirse en intelecto adquirido (ἐπικτητος, ***adep-tus)*** por la acción del intelecto activo.

De este modo las almas humanas individuales no poseen su propia forma separada, sino que participan del intelecto activo.

. El interés por el "alejandrismo" en los comienzos de la época moderna se despertó con ocasión de la traducción al latín por Girolamo Donato [Hieronimus Donatus] (nac. en Venecia: *ca.* 1457-1511) del Libro I del *De anima,* de Alejandro de Afrodisia. Donato se opuso a los intérpretes de Aristóteles que, a su entender, se interesaban sólo por "aprovechar" las enseñanzas del Estagirita con vistas a sus propias convicciones teológicas y filosóficas, y proclamó que había que restablecer tales enseñanzas en su pureza (in *Interpretatione Alexandri Afrodisei praefatio,* 1495), para lo cual era adecuada justamente la interpretación de Alejandro. Esta interpretación "purificaba" a Aristóteles de las doctrinas espurias introducidas por escolásticos y averroístas paduanos. A tal efecto podían usarse asimismo, según Donato, las interpretaciones de Temistio y Simplicio. El amigo de Donato, Ermolao Barbaro [Hermolaus Barbarus] (nac. en Venecia: 1453-1493; véanse sus *Epistulae, orationes et carmina,* 1943, ed. V. Branca), grandemente influido por el bizantino Teodoro Gaza (nac. en Salónica: *ca.* 1400-ca. 1475), traductor de Aristóteles, de Teofrasto y de Alejandro de Afrodisia y adversario de Gemisto Plethon (v.), siguió en la misma dirección que Donato, e insistió en el valor de las interpretaciones aristotélicas de Alejandro, Temistio y Simplicio. Aunque tanto Donato como Ermolao Barbaro se proponían, ante todo, "purificar" el pensamiento de Aristóteles desde el punto de vista "filológico", sus trabajos, comentarios y polémicas tenían un alcance filosófico por cuanto conducían a una de las grandes interpretaciones del Estagirita.

El alejandrismo se centró en Bolonia, razón por la cual se ha hablado de una "Escuela de Bolonia", en oposición al averroísmo, que se centró en Padua, formando la llamada "Escuela de Padua". Durante los dos primeros decenios del siglo XVI arreció la polémica entre alejandristas y averroístas, especialmente en lo que toca a la cuestión de la naturaleza del alma humana y de las pruebas de su inmortalidad o mortalidad. Desde el punto de vista filosófico es importante sobre todo la discusión entre el averroísta Nifo (v.), el Cardenal Cayetano (v.) [Tomás de Vío] y el más ilustre de los alejandristas, Pierro Pomponazzi (v.). Este último no negaba la inmortalidad del alma humana individual, pero consideraba que era cuestión de fe y no de prueba racional — una posición que, no obstante su previa defensa del tomismo, había adoptado en parte el Cardenal Cayetano, razón por la cual se supone que éste influyó sobre Pomponazzi. Parecía entonces que había dos posiciones claramente definidas: la averroísta y la alejandrista (la última incluyendo, por tanto, la interpretación tomista del Cardenal Cayetano). Sin embargo, Francisco Silvestre de Ferrara (v.) se opuso a la interpretación del Cardenal Cayetano en nombre del tomismo. Lo mismo hizo el discípulo de Pomponazzi, el Cardenal Gaspar Contarini (nac. Venecia: 1483-1542). Por su lado, Nifo siguió oponiéndose al alejandrismo de Pomponazzi en defensa de un averroísmo que se iba acercando al tomismo. Pomponazzi respondió a estas críticas con su *Apología* (1518) y su *Defensorium* (1519), acentuando la posición alejandrista y la interpretación llamada "naturalista" de Aristóteles. A los alejandristas se allegaron Zabarella (v.) y Cremonini (v.). A los averroístas se allegaron, entre otros, Bernardo della Mirandola (1502-1565: *Institutio in universam logicam...,* 1545; *Eversiones singularis certaminis libri XI,* 1562), Ludovico Boccadiferro (nac. en Bolonia: 1482-1545: comentarios a la *Fisica,* a los *Meteoros,* a los *Parva Naturalia y* al *De anima* aristotélicos) y Francesco Piccolomini (nac. Siena: 1520-1604: *Universa philosophia de moribus quinque partibus,* 1583; *De rerum definitionibus liber unus,* 1599; *Discursus ad universam logicam attinens...,* 1600. — *Opera philosophica,* 4 vols., 1600).

Muchas de las obras sobre la filosofía en el Renacimiento (VÉASE) tratan del alejandrismo. Véase especialmente G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento,* Vol. III, 1951.

ALEJANDRO DE AFRODISIA (Caria, Asia Menor) fue discípulo de Herminio y de Aristocles de Mesina (el primero autor de varios comentarios a las obras lógicas, y posiblemente a la física, del Estagirita, en los cuales revelaba también tendencias platónicas; el segundo, autor de una obra sobre la historia de la filosofía, en donde expresaba asimismo, junto a opiniones aristotélicas, otras platónicas y aun estoicas). Alejandro ocupó de 198 a 211, en la época de Septimio Severo, la cátedra peripatética en Atenas — una de las cuatro grandes cátedras, junto a la platónica, la estoica y la epicúrea. Los comentarios de Alejandro de Afrodisia a Aristóteles han sido tan influyentes hasta la época del Renacimiento, que han dado origen a toda una dirección —la llamada *dirección alejandrina*— dentro del aristotelismo. De los comentarios que nos han sido transmitidos atribuidos a Alejandro son auténticos los que poseemos sobre el libro A de los *Primeros Analíticos,* sobre los *Tópicos,* sobre la *Meteorología,* sobre el tratado *Acerca de la sensación,* y sobre los libros A a Λ de la *Metafísica.* Alejandro escribió también comentarios —hoy perdidos— sobre otros textos del Estagirita, tales como sobre gran parte de las demás obras lógicas, la física y la psicología. En los comentarios conservados antes citados y en varios otros libros *(Sobre el alma,* Περὶ ψυχῆς; *Sobre el destino,* Περὶ εἱμαρμένης), Alejandro pretendió ordenar y sistematizar la doctrina de Aristóteles, defendiéndola, además, contra otras tendencias, en particular contra el estoicismo. Entre las doctrinas características de Alejandro figuran: (1) su defensa de la libertad de la voluntad contra el determinismo absoluto; (2) su tesis acerca de la existencia de los conceptos generales sólo en el entendimiento (lo cual lo aproximó al conceptualismo y, según algunos autores, hasta al nominalismo); (3) sus tendencias naturalistas; (4) su división del νοῦς en tres: el físico o material, φύσικός o ὑλικός, el "habitual", ἐπικτητος , y el formador o activo, ποιητικός, que hace pasar el primero al segundo. La famosa doctrina de la unidad del entendimiento, tan influyente en varias direcciones del pensamiento medieval (especialmente en la averroísta) se halla ya —bien que en un sentido distinto del de Averroes, quien consideraba tal unidad como el aspecto que ofrece el entendimiento a la razón— en Alejandro de Afrodisia, para quien el

alma individual se halla enteramente en el estado pasivo.

Varias obras de Alejandro fueron ya editadas desde el siglo xv (Venetiis, 1495-98, en edición de obras de Aristóteles; *ibíd.*, 1534, en edición de obras de Temistio). — *De fato*, ed. Orellius, 1824. — *Quaestiones nat. et mor.* ed. L. Spengel, 1842. — La edición de Alejandro hoy más importante es la que figura en la serie de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* (véase bibliografía de ARISTOTELISMO). Cfr. también P. Wilpert, "Reste verlorener Aristoteles-Schriften bei A. von A", *Hermès*, LXXXV (1940), 369-396. — Véase G. Volait, *Die Stellung des Alexmder von Aphrodisias sur aristotelischen Schlusslehre*, 1907 [Abh. zur Phil. und ihrer Ges., XXVII]. — P. Moraus, *A. d'Afrodisie, exégète de la poétique d'Aristote*, 1942. — Entre los numerosos trabajos —casi todos ellos artículos— sobre Alejandro de Afrodisia destacamos los de J. Freudenthal (1885), Th. H. Martin (1879), O. Apelt (1886, 1894, 1906), I. Bruns (1889, 1890), C. Ruelle (1892), H. von Arnim (1900), K. Radermacher (1900), A. Brinkmann (1902), E. Thouverez (1902), H. Diels (1905), K. Praechter (1906, 1907), W. Capelle (1911). — Artículo por A. Gercke sobre Alejandro (Alexander, 94, von Aphrodisias) en Pauly-Wissowa. Sobre la influencia de Alejandro de Afrodisia: G. Théry, O. P., *Autour du Décret de 1210 (IL A. d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noétique]*, 1926.

ALEJANDRO DE HALES (ca. 1185 -1245), llamado el *doctor irrefragabilis*, nació en Hales Owen (Shropshire) y enseñó durante largo tiempo (desde 1221 hasta 1229 y desde 1231 probablemente hasta su muerte) en la Universidad de París, donde tuvo como discípulo a San Buenaventura. En 1236 ingresó en la Orden de los Franciscanos. En sus comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo incorporó Alejandro de Hales gran cantidad de autores: San Agustín, el Pseudo-Dionisio, Boecio, San Juan Damasceno, San Anselmo, San Bernardo, Alano de Lille, Gilberto de la Porree, Ricardo de San Victor y otros. Ahora bien, sus fuentes no se limitaron al agustinismo y al platonismo o al neoplatonismo; nuestro autor fue uno de los primeros que tuvo a su disposición casi todos los escritos de Aristóteles. Puede decirse, pues, que Alejandro de Hales fue uno de los grandes compiladores y sistematizadores de la Edad Media y que su forma de tratar los problemas teológicos constituyó un claro precedente de la *quaestio* escolástica y un esquema de las posteriores Sumas, con el planteamiento del problema, indicación de objeciones, respuestas a las objeciones, solución y justificación de ésta. No se trata de una conciliación de doctrinas aristotélicas con platónico-agustinianas, sino de un deseo de utilizar todas las direcciones filosóficas posibles admitidas por la ortodoxia para la constitución de una amplia y sólida teología. Entre las doctrinas más destacadas aceptadas por Alejandro de Hales que tienen alcance a la vez teológico y filosófico figuran la teoría de la composición hilemórfica de todas las criaturas, la teoría creacionista del alma y la posición fundamentalmente realista en la cuestión de los universales. Se atribuye a Alejandro de Hales la extensa *Summa theologiae* llamada también *Summa fratris Ale-xandri*, pero aunque esta obra contiene doctrinas del autor, procedentes probablemente de las enseñanzas de sus últimos años, se trata de una compilación que fue quizás iniciada por el discípulo de Alejandro, Juan de la Rochela, y continuada por otros autores franciscanos.

La *Summa [Summa universae theologiae)* fue publicada por vez primera en el siglo xv (Venetiis, 1475). Ed. crítica por los Padres del Colegio de San Buenaventura (Ad Claras Aquas, Quaracchi) en la *Bibliotheca Franciscana Scholasticae Medii Aevi: Alexandri de Hales, O. F. M., Summa theologica, 4* vols.: I, I, 1924; II, 1928; III, 1930; IV, 1948. — Edición crítica de los comentarios a Pedro Lombardo en la citada Bibliotheca: *Glossa in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi: I (In librum primum)*, 1951; *II (In librum secundum)*, 1952; *III (In librum tertium)*, 1954; IV *(In librum quartum)*, 1957. — Ed. en la misma Bibliotheca: *Quaestiones disputatae "antequam esset frater'*, 3 vols.: I: *Quaestiones*, 1-33; II° *Íd.*, 34-59; III: *Íd.*, 60-68, 3 vols., 1960 [Bibliotheca franciscana scholastica Medii aevi, 19-21], — Bibliografía y problemas bibliográficos: I. Herscher, "A Bibliography of A. of Hales", *Franciscan Studies*, V (1945), 435-54. — V. Kempf, "Problemas bibliográficos en torno das obras de A. de Hales", *Revista Ecclesiastica Brasileira*, VI (1946), 93-105.

Véase F. Picavet, *Abélard et A de Hales, créateurs de la méthode scolastique*, 1896. — K. Heim, *Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei A. Haies*, 1907. — J, Fuchs, *Die Proprietäten des Seins bei A. von Hales*, 1930 (Dis.). — Ph. Boehner, O. F. M., "The System of Metaphysics of A. of Hales", *Franciscan Studies*, V (1945), 366-414. — E. Bettoni, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana.* 1950 *(sobre A. de Haies, S, Buenaventura, Duns Escoto).*

ALEMBERT (JEAN LE ROND D') (1717-1783) nac. en París. Estudió leyes, medicina, matemáticas y física y se consagró especialmente a estas dos últimas, a las que contribuyó con diversas publicaciones a partir de su "Mémoire sur le calcul intégral" de 1739. Su más conocido trabajo científico es el *Traité de dynamique*, de 1743. A él siguieron, entre otros trabajos, el *Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides* (1744), el Essai *d'une nouvelle théorie sur la résistance des fluides (* 1752) y las *Recherches sur différents points importants du système du monde* (1754-6). Junto a estos trabajos científicos publicó buen número de ensayos críticos, históricos y filosóficos, agrupados en los *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie* (1752), un Essai *sur les éléments de la philosophie* (1759) y el "Discours préliminaire de *l'Encyclopédie"* (1751), su más conocida obra. Escribió, además, para la *Enciclopedia* (VÉASE) diversos artículos, y dirigió con Diderot la publicación de dicha vasta obra.

D'Alembert reflejó en sus ideas filosóficas muchas de las corrientes a la vez racionalistas y empiristas de la Ilustración (VÉASE). El racionalismo de d'Alembert se manifiesta en la lucha contra lo que consideraba el oscurantismo de toda creencia en mitos y, en general, en una realidad trascendente. Su empirismo se revela en su oposición a principios metafísicos incomprobados e incomprobables por medio de la experiencia. Considerando a Locke como modelo de filósofo y a Newton como modelo de científico, d'Alembert fundamentó y divulgó la idea de la unidad del saber a base de la formación de una serie de principios procedentes de la observación y que a la vez sirviesen de guías para ulteriores observaciones. La relación

entre principios y hechos era para d'Alembert equivalente a la relación entre leyes y fenómenos. En esta relación subrayaba constantemente el elemento empírico, más allá del cual no puede ir la razón. La filosofía es la unificadora de los saberes, pero no al modo de la metafísica tradicional, sino como sistema racional y demostrable de todas las relaciones entre principios y fenómenos. En último término, son éstos el fundamento de todo conocimiento. Y ello también en la propia matemática, la cual interpretó empíricamente como ciencia de las propiedades generales de todas las cosas, hecha abstracción de sus cualidades sensibles.

La unidad del saber se manifiesta, según d'Alembert, no sólo en la organización actual de las ciencias, sino también en el progreso científico a través de la historia. En su "Discurso preliminar", d'Alembert indicó que las "ciencias" pueden clasificarse según las facultades: la memoria (Historia: sagrada, civil y natural) ; razón (filosofía y ciencia: de Dios, del hombre y de la Naturaleza); imaginación (poesía: narrativa, dramática y parabólica). Como se ve, las "ciencias" son todas las actividades culturales humanas, las cuales evolucionan y progresan históricamente, de tal suerte que la historia de la cultura humana puede ser comparada con la historia del proceso de la mente humana en su esfuerzo por conocer los fenómenos, organizarlos y explicarlos. El estudio de la historia no es, pues, una mera curiosidad: es el único modo que tiene el hombre de conocerse a sí mismo y de poder orientarse en el futuro no sólo en su saber, sino en su acción sobre la Naturaleza y la sociedad.

Nueva edición de los citados *Mélanges, 5* vols., 1770, y de los *Essai,* 1963. — Ediciones de obras: *Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires,* 18 vols., 1805, éd. Bastien; *Oeuvres, 5* vols., 1821, ed. Didot; *Oeuvres et correspondance inédites,* 1887, ed. C. Henry. — Hay varias trad. del "Discours"; entre las últimas, citamos: *Discurso preliminar a la Enciclopedia, a dos siglos de su publicación,* 1954, por A. A. Barbagelata. — Véase J. Bertrand, *D'A.,* 1889. — Maurice Muller, Essai *sur la philosophie de J. d'A.* — John N. Pappas, *Voltaire and d'A.,* 1962. — Ronald Grimsley, *Jean d'A (1717-83),* 1963. — Véase también bibliografía de los artículos ENCICLOPEDIA *e* ILUSTRACIÓN.

ALETIOLOGÍA. Tomando como base el término griego ἀλήθεια, que usualmente se traduce por 'verdad', J. H. Lambert forjó el vocablo 'aletiología' y llamó *Aletiología o doctrina de la verdad (Alethiologie oder Lehre von der Wahrheit)* a la segunda parte de su *Neues Organon* (1764). La aletiología de Lambert examina los conceptos simples o conceptos pensables por sí mismos; los principios de los conceptos (los cuales son diez: la conciencia, la existencia, la unidad, la duración, la sucesión, el querer, la solidez, la extensión, el movimiento y la fuerza); los conceptos compuestos (formados a base de conceptos simples); y la diferencia entre lo verdadero y lo falso (que trata de todos los conceptos, proposiciones y relaciones en tanto que sometidos a leyes, incluyendo las leyes lógicas de contradicción). Esta última sección de la aletiología es la más fundamental, puesto que trata de las combinaciones de conceptos y examina cuáles son permisibles y cuáles no, esto es, cuáles son los conceptos y las combinaciones de conceptos posibles. Lambert desarrolló algo más esta concepción de la aletiología en la primera parte de su *Anlage zur Architechtonik (* 1771) (véase ARQUITECTÓNICA).

El término 'aletiología' ha sido usado también por H. Gomperz para designar una de las dos partes de la noología (véase NOOLÓGICO): la que se ocupa de los valores de verdad, a diferencia de la semasiología, que se ocupa de los contenidos del pensamiento.

ALEXANDER (SAMUEL) (1859-1938) nac. en Sidney (Australia), profesor desde 1893 a 1923 en Manchester, comenzó sus investigaciones filosóficas con el desarrollo de una doctrina ética de tendencia evolucionista. Aunque este evolucionismo tenía al principio una fuerte tendencia voluntarista, es patente que los juicios de valor moral no podían fundarse, según Alexander, en apreciaciones meramente subjetivo-individuales. En efecto, Alexander establecía como condición para tales juicios que fuesen no solamente composibles con otros juicios formulados por la misma persona, sino también composibles con juicios de alcance social. El evolucionismo ético de Alexander era, pues, de carácter histórico-social: los juicios éticos no son jamás rígidos y eternos; por el contrario, cambian de continuo. Mas este cambio está sometido a su vez a ciertos modelos: los modelos de la evolución.

Ahora bien, el pensamiento más importante e influyente de Alexander es el que se expresa en la amplia y detallada concepción metafísica de su obra de 1920 sobre el espacio, el tiempo y la divinidad. Alexander manifiesta que su obra constituye una parte "del amplio movimiento hacia alguna forma de realismo en filosofía que comenzó en Inglaterra con Moore y Russell, y en América con los autores de *Él nuevo realismo"* (véase NEO-REALISMO). Se trata, así, de una crítica del idealismo de Bradley y Bosanquet y de una decidida adhesión a un "método empírico" fundado en la "experiencia". A diferencia de Moore y Russell, sin embargo, Alexander no reduce el pensamiento filosófico a un análisis, y menos todavía a una aclaración del lenguaje. Por el contrario, subraya desde el comienzo de su obra la necesidad de edificar un sistema filosófico completo que es, literalmente hablando, una metafísica evolucionista y emergentista (véase EMERGENTE, EVOLUCIÓN), y que, al modo de Bergson —de quien Alexander recibió más de una incitación importante—, contiene la teoría del conocimiento como uno de sus elementos. Pues la teoría del conocimiento no es un prolegómeno a la metafísica, sino que se constituye "sobre la marcha" de esta última. Realismo (realismo del sentido común), función primaria de la experiencia, uso del método empírico, tendencia a lo sistemático y, finalmente, empleo de una cierta dialéctica pueden ser considerados como los principales elementos con los cuales construye Alexander su doctrina.

Esta última se basa en la idea de que la substancia primordial del Universo es el Espacio-Tiempo y de que todas las demás entidades surgen de esta substancia primordial o, mejor dicho, *emergen* de ella, adquiriendo en el curso de tal emergencia nuevas cualidades. El Espacio-Tiempo forma una unidad indisoluble (si bien se advierte un cierto predominio, cuando menos metafísico, del Tiempo sobre el Espacio). En efecto, si

el Tiempo fuera puramente temporal no sería continuo; el Tiempo es, así, un *continuum* de momentos que necesita para constituirse otro elemento: el Espacio, el cual soluciona la contradicción entre la mera sucesión y la continuidad. Por lo tanto, el Tiempo implica el Espacio. A la vez, si el Espacio fuera puramente coexistente y continuo, la espacialidad equivaldría al puro vacío. El Espacio es ciertamente continuo, pero posee al mismo tiempo distinción entre sus partes. Como esta distinción no la proporciona el propio Espacio, requiere otro elemento: el Tiempo, el cual hace posible que los diferentes puntos del Espacio se hallen ligados entre sí. Por lo tanto, el Espacio implica el Tiempo. Este Espacio-Tiempo tiene una primera cualidad: el movimiento, que es anterior a las cosas materiales. Del movimiento surgen las cosas materiales con propiedades físicas; de éstas las cosas materiales con propiedades químicas; de éstas las cosas materiales con propiedades fisiológicas. Este impulso o *nisus* que lleva a la producción de entidades cada vez más complejas desemboca en el mundo espiritual, el mundo de los valores, cuya cima es Dios o, mejor dicho, la divinidad. Se trata de una divinidad que se hace continuamente y que no tiene caracteres fijos, pues la divinidad es siempre el "próximo nivel" en la evolución, el momento siempre "superior" de una continua marcha de la realidad hacia formas cualitativamente más ricas.

Alexander distingue entre cualidades, las cuales cambian de acuerdo con las cosas, y categorías, las cuales son los elementos omnipresentes y omnipenetrantes en la realidad. En algunos casos, empero —como ocurre con el movimiento—, parece difícil distinguir entre cualidades y categorías. En efecto, el movimiento es una cualidad que surge del Espacio-Tiempo. Es también una categoría unida a las demás admitidas por Alexander: sustancia, cantidad, número, existencia, universalidad, relación y orden. Este conflicto puede explicarse en parte por el hecho de que, según dicho autor, la doctrina de las categorías es una doctrina metafísica y no solamente epistemológica. En lo que toca a este último respecto, la doctrina de Alexander es todavía más simple que las teorías análogas sostenidas por los neo-realistas. En efecto, como la mente o el espíritu es, como todo, una realidad que surge en el proceso emergente, la relación entre la mente y la realidad no puede ser concebida como un contraste, ni siquiera como un reflejo, sino como un puro estar una al lado de otra. Alexander expresa esta concepción por medio de su concepto de la *togertheness*, la cual es una relación puramente empírica y no una construcción metafísica.

Un aspecto de la doctrina de Alexander se adapta con cierta dificultad a sus esquemas: es el problema de vincular entre sí la serie de niveles de la realidad. Esta dificultad es afrontada por Alexander mediante una ampliación del concepto de valor a todos los niveles; así, los valores son relaciones universales tan omnipresentes como las categorías. Por este motivo Alexander distingue entre diversos tipos de valores: valores atómicos, valores físico-químicos, valores humanos y valores de la divinidad (que son, en último término, la manifestación del impulso del universo hacia lo divino). Lo que otros filósofos llaman valores —los valores "humanos"— es, pues, sólo una clase de valores: los valores en tanto que "cualidades terciarias". Esto permite a Alexander —cuya teoría de los valores fue influida por las investigaciones de Meinong y Ehrenfels— escapar a la concepción subjetívista de los valores y hacer de ellos propiedades a la vez objetivas y mentales. Son objetivas, porque son propiedades de las realidades; son mentales (y en el caso de las cualidades terciarias, mental-humanas), porque "pertenecen al objeto en tanto que es poseído por la mente y no fuera de la relación".

Obras: *Moral Order and Progress; An Analyste of Ethical Conceptions,* 1889. — *Locke,* 1908. — *Space, Time and Deity,* 2 vols., 1920 (Gifford Lectures). La primera reimpresión de esta obra (1927) contiene un "Preface to New Impression" con algunas importantes aclaraciones sobre el sistema. — *Spinoza and Time,* 1921. — Art *and Instinct,* 1927. — *Beauty and Other Forms of Value,* 1933.— *Philosophical and Literary Pièces,* 1939 (ed. J. Laird). — Véase A. F. Liddell, *Alexander's Space, Time and Deity,* 1925. — Ph. Devaux, *Le système a Alexander. Exposé critique d'une théorie néo-réaliste du changement,* 1929. — G. van Hall, *The Theory of Knowledge of S. Alexander,* 1936 (Dis.). — M. R. Konvitz, *On the Nature of Value, The Philosophy of S. Alexander,* 1945. — J. W. McCarthy, *The Naturalism of S. Alexander,* 1948. — A. P. Stier-notte, *God and Space-Time: Deity in the Philosophy of S. Alexander,* 1954.

ALFABARI (Abu Nasr Muhammad bn Tarjan bn Uslag al-Farabi (t 950), nac. en Bala (Turquestán), fue maestro en Bagdad. Traductor y comentarista de Aristóteles, así como de obras neoplatónicas, intentó en principio una conciliación del aristotelismo con el platonismo. Esta conciliación no debe ser entendida, empero, en el sentido de un ecleticismo; la combinación de los elementos aristotélicos, platónicos y, luego, neoplatónicos es, por un lado, la reunión de todas las especulaciones que puedan dar una fundamentación filosófica al dogma y, por otra, la recapitulación del pensamiento antiguo en una unidad que pretende eliminar todas las accidentales divergencias. En este sentido, Alfarabi es un precursor no sólo de la posterior especulación árabe, sino asimismo de muchos de los rasgos que luego van a desarrollarse con todo vigor en el pensamiento cristiano de la Edad Media. Los problemas referentes a lo singular y a lo universal, y a los modos peculiares del conocimiento de ambos se hallan asimismo implicados en los análisis filosóficos de Alfarabi. Éste traslada, además, a la noción de Dios los elementos especulativos del pensamiento clásico. Dios es la causa de sí mismo, la entidad cuya esencia implica su existencia; es inteligencia pura y suprema unidad incausada. Este Dios trascendente y eterno es análogo, por lo demás, a la suprema unidad de los neoplatónicos, hasta el punto de que de él emana la Inteligencia, y de ésta el Alma.

No obstante, un dato esencial, comprensible desde el punto de vista específicamente religioso, distingue la especulación de Alfarabi de la neoplatónica. Mientras en ésta la suprema unidad se mantiene, por así decirlo, dentro del terreno puramente filosófico y carece de toda predicación positiva, la unidad de Alfarabi, que es equivalente al Dios supremo, es al mismo tiempo el conjunto de todas las predicaciones positivas

elevadas a infinitud; en suma, es Sabiduría, Bondad, Belleza e Inteligencia. De todos modos, la *jerarquía* de seres que Alfarabi establece no se diferencia esencialmente de la neoplatónica; la serie de las emanaciones alcanza hasta las formas terrestres o, mejor dicho, hasta el entendimiento paciente, convertido en activo por su participación en el entendimiento agente. El pensamiento de Alfarabi se completaba con una doctrina social y religiosa que aspiraba a la mayor perfección posible de la organización terrenal como grado preliminar de una superior y perfecta Ciudad de Dios.

Entre las obras filosóficas más importantes de Alfarabi figuran las siguientes: *Ihsa al-'Ulum (Catálogo de las ciencias).* Ed. crítica del texto árabe: al-Irfan, Saida, 1921; otra ed. crítica: El Cairo, 1931. De esta obra hay dos traducciones latinas medievales con el título *De Scientiis;* una de ellas fue publicada junto con el tratado *De intellectu* citado *infra* en *Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt* (París, 1638). Ed. crítica de los dos textos latinos por Clemens Baeumker en *Alfarabi, über den Ursprung der Wissenschaf-ten (de ortu scientiamm),* 1916 [Bei-träge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIX, 3]. Ed. del texto árabe, con las dos traducciones latinas y una trad. española por Ángel González Palencia, 1932. — *Maqala fi ma 'ani al-'aql (Disertación sobre los significados del término "intelecto").* Eds. críticas del texto árabe: F. Dieterici, en el tomo *Al Farabis philosophische Abhandlungen,* 1890 [trad. alemana por el mismo Dieterici, 1892]; M. Bouyges, París, 1932. Hay trad. latina medieval por Domingo Gundisalvo con el título *De intellectu et intellecto;* ed. por É. Gilson en el "Apéndice I" de su trabajo "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* IV (1930), 115-26. Esta obra fue conocida asimismo por una traducción al hebreo con el título: *Sefer ha-sekel u hamuskalot.* — *Kitab fi-1-yam 'bayn rai al-haqimayn Aflatun al-Ilahi wa Aristutalis (Libro de la concordancia entre la filosofía de los dos sabios, el divino Platón y Aristóteles).* Ed. por Dieterici, *op. cit. supra* [y trad. cit. *supra,* 1892]. Ed. árabe, *Kitab al-Maymu',* El Cairo 1325/1907. — *Risala fi ma yanbagi an yuqaddam qabl ta'allum al-falsafa (Compendio acerca de lo que conviene saber antes de aprender filosofía).* Ed. y trad, por Dieterici, *op. cit. supra.* Ed. árabe, *Kitab al-Maymu.* — Risala fi *yawabi masa'il su'il 'anha (Respuestas a las cuestiones que se le preguntaran).* Ed. y trad. Dieterici, *op. cit. supra.* Ed. árabe, *Kitab al-Maymu;* otra ed. Haydarabad, 1344/1931. — *'Uyun al-Masa'il (Los problemas fundamentales).* Ed. y trad. Dieterici, *op. cit. supra.* Ed. árabe, *Kitdb al-Maymu.* Ed. árabe, *Tayrid Risalat al-Da 'awa-l-Qalbiyya,* Hayderabad, 1349/1936. Hay trad. latina por Domingo Gundisalvo con el título *Flos Alpharabi,* Ed. por Miguel Cruz Hernández, "El 'Fontes Quaestionum' ('Uyun-al-Masa'il) de Abu Nasr al-Farabi", *Archives d'histoire doctrinale,* etc., XVIII (1951), 303-23. — *Kitab al-tanbih 'ala al-sa'ada (Libro de la advertencia sobre la salvación).* Ed. Hayderabad, 1346/1933. Hay trad. latina medieval con el título *Liber exercitatio-nes ad viam felicitatis,* ed. en *Recherches de théologie ancienne et Médiévale,* XII (1940), 33-48. — *Risala fi araahl al-Madinat al-fàdila (Compendio sobre las opiniones de los miembros de la ciudad ideal).* Ed. Dieterici en *Al Farabis Abhandlung der Mus-terstadt,* 1895 [trad. alemana por el mismo Dieterici, 1900]. — Otros escritos de Alfabari están incluidos en Dieterici, *Al Farabis philosophische Abhandlungen* [Cfr. *supra] y* en eds. separadas (Hayderabad). Algunas versiones latinas se hallan incluidas en el *Corpus Platonicum Medii Aevi* (tomos II y III). — Bibliografía en K. Djorr, *Bibliographie d'al-Farabi,* 1946 (Dis.). — Sobre Alfarabi: M. Steinsch-neider, Al *Farabi, des aranischen Phi-losophen Leben und Schriften (Mémoires de l'Académie impériale des Sciences,* Saint Petersbourg, Ser. 7, v. 13, 1869). — F. Dieterici, *Alfarabi, der Musterstaat,* 1900. — Id., íd., *Die Staatsleitung,* 1904 (ed. Bronnle de los papeles postumos de Dieterici). — Entre lo más reciente: R. Hamui, O.F.M., *Alfarabi's Philosophy and Its Influence on Scholasticism,* 1928. — Ibrahim Makdour, *La place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane,* 1934. — R. Hammond, *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought,* 1947. Bibliografía: N. Rescher, Al-Farabi: An *Annotated Bibliography,* 1962.

ALGAZALI o ALGAZEL (Abu Hamid Muhamad ibn Muhammad al-Gazali (1058-1111) nació en Gazai, en la provincia de Tus, en el Jurasan (Persia), profesó en Bagdad, se trasladó luego a Siria y falleció en su ciudad natal. Adversario de los "filósofos", por los que entendía los que utilizaban las doctrinas de Aristóteles —o de los neoplatónicos— con el fin de racionalizar las creencias religiosas, Algazali no dejó, sin embargo, de utilizar argumentos racionales contra los argumentos racionales. Sus tendencias religiosas místicas, de carácter sufí, fueron, en efecto, expresadas con frecuencia mediante los conceptos de la filosofía griega. Ello se muestra especialmente en sus obras *Maqasid al falasifa* o *Intenciones de los filósofos, Tahafut al falasifa* o *Destrucción (Contradicción) de los filósofos y Ihyaa 'ulum al-Din* o *Restauración de los saberes religiosos.* Según Algazali, todos los principios últimos, tanto los que se refieren al mundo sensible como al mundo inteligible, no son susceptibles de demostración racional. Esto es lo que ha sido llamado el escepticismo de Algazali, si bien hay que tener presente que el vocablo 'escepticismo' tiene en dicho pensador una función distinta de la que aparece en los escépticos griegos. Con esta restricción podemos decir que el escepticismo racional de Algazabi lo lleva no sólo a una crítica de las nociones de la eternidad de la materia, infinitud del mundo y del tiempo como contrarias a la ortodoxia musulmana, sino también a una crítica de la noción de causa y a una afirmación de la imposibilidad de hallar una explicación racional de la relación *causa-efecto* que pueden considerarse como un precedente de argumentaciones análogas presentadas en la época moderna por el ocasionalismo y por Hume. Las argumentaciones de Algazali son, pues, típicas de todo pensamiento que pretende salvar el contenido religioso de una doctrina en peligro de desembocar en una visión puramente racional del dogma. Así, el Dios que defiende Algazali es sobre todo el Dios del hombre religioso, opuesto en cierto modo a un Dios que ejerce primariamente la función de primer motor de la Naturaleza. A la eternidad de la materia Algazali opuso, en efecto, la creación del mundo a partir de la nada; a la infinitud del mundo y del tiempo, el comienzo temporal de un ser creado; a la inteligibilidad del nexo causal, la intervención constante de Dios como causa única. Es cierto que algunos de los argumentos de Algazali se parecen a los argumentos de los escépticos antiguos — in-

estabilidad de los sentidos, oposición de los sistemas filosóficos entre sí, etc. Pero ya hemos visto que este escepticismo no era en su pensamiento más que uno de los principales pilares con el fin de volver a dar un firme fundamento a la fe.

El *Maqasid al-falasifa* fue trad. al latín por Domingo Gundisalvo y ed. en *Logica et philosophia Algazelis Arabi* (Venecia, 1506). Ed. por J. T. Muckle, A*lgazel's Metaphysics: a Medieval Translation,* 1933. Ed. árabe: El Cairo, 1331/1912. Trad. parcial por M. Asín Palacios, *La espiritualidad,* etc. (Cfr. *infra),* IV, págs. 184-92. — El *Tahafut-al-falasifa* fue trad. al latín por Calo Calonymus a base de una traducción hebrea (Venecia, 1527, 1562) y del árabe al latín por Augustinus Niphus [Agostino Nifo] (Padua, 1497). Ed. crítica por M. Bouyges (Beirut, 1927). Trad. esp. de las cuestiones VI, XVII y XVIII en Asín, *op. cit. infra,* IV, 303072. — El *Ihya 'ulum al-Din* ha sido ed. en El Cairo 1312/1894. Trad. parcial en Asín, *op. cit. infra.* — Algazali escribió muchas otras obras; citamos entre ellas las siguientes*:Iqtisad fi-l-i 'tiqat (El justo medio en la creencia).* Ed. árabe: El Cairo, 1327/ 1909. Trad. esp. por M. Asín Palacios, *El justo medio en la creencia. Compendio de teología dogmática,* 1929 [con trad. de otros textos de Algazali]. — *Munqid min al-dalal (Preservativo contra el error).* Ed. árabe: El Cairo, 1309/1892. Trad. parcial por Asín, *op. cit. infra,* IV, 264-72. — *Mi 'yar al-'ilm fi-l-Mantiq (Fiel contraste del conocimiento).* Ed. árabe: El Cairo, 1329/1911. Trad. parcial por Asín, *El justo medio,* etc. — *Ayyuha-l-Walad (¡Oh, hijo!)* Ed. árabe y trad. alemana (Viena, 1838). Trad. parcial Asín, *op. cit. infra,* IV, 25-47. Trad. esp. completa por E. Lator, S. J. (Beirut, 1955). — Otras obras de Algazali, mencionadas en Miguel Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 155 y sigs.

Fundamental para el conocimiento de la obra y pensamiento de Algazel son el libro de Miguel Asín Palacios, *Algazel: Dogmática, Moral, Ascética,* 1901, y especialmente la gran obra del mismo autor: *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano,* 4 vols. (1,1934; II, 1935; III, 1940; IV [Crestomatía], 1941). — Véase también A. Schmolders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali,* 1842. — R. Gosche, *Ueber Ghazalis Leben und Werke,* 1858. — B. Carra de Vaux, *Gazzali,* 1902. — H. K. Sherwani, *El Ghazzali on the Theory and Practice of Politics,* 1935. — A. T. Wensinck, *La pensée de Ghazzali,* 1940. — M. A. H. Abu Rida, *Ghazzalis Streitschrift gegen die griechische Philosophie,* 1945 (Dis.). — H. Hachem, *La critique du péripatétisme et du néoplatonisme dans Al-G.,* 1946. — Farid Jabre, *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques,* 1958 [índice lexicográfico en págs. 459-70] *(Études musulmanes,* 6). — Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali,* 1963 (trad. esp.: *La je y la práctica de al-Ghazali,* en prep.).

ALGEBRA. Véase CLASE, LÓGICA, LOGÍSTICA, RELACIÓN.

ALIENACIÓN. Véase ALTERACIÓN, MARXISMO.

ALIENATIO. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

ALIOTTA (ANTONIO) (1881-1964) nació en Palermo, profesor de filosofía en la Universidad de Padua (1913-1919) y en la de Ñapóles (1919-1951), defiende un "experimentalismo radical", al cual llegó a través de una crítica del positivismo y del actualismo, ambos insuficientes, a su entender, para justificar y dar valor a la obra humana. Tampoco las tesis contingentistas, intuicionistas y pragmatistas son suficientes, si bien ellas señalan más claramente el camino que debe seguirse para alcanzar la finalidad mencionada. Pues tal finalidad no es tampoco un modo de subordinación del mundo a las exigencias del yo, sino una manera de justificar la máxima objetividad posible del mundo, la consideración de lo real, sin arbitrarias mutilaciones, como el acto mismo de la total experiencia, que une lo subjetivo y lo objetivo. Las fases por las cuales ha pasado el pensamiento de Aliotta son momentos de este proceso único. Al principio se negaba Aliotta a rechazar totalmente el concepto, en el cual vio una posibilidad de enriquecer lo real y de sintetizar la experiencia concreta. Esto le condujo a un idealismo crítico en sentido amplio que, sin embargo, pronto tuvo que desembocar en un pluralismo más radical que el de James, en un neoevolucionismo y, finalmente, en el experimentalismo. Este experimentalismo considera el "experimento" como criterio de verdad, pero siempre que el término 'experimento' se tome en un sentido bastante amplio, como un programa de acción total que afecte tanto a lo práctico como a lo teórico. Según Aliotta, sólo así podrá darse una solución a uno de los problemas que este filósofo ha considerado como capitales: el problema del mal. Este problema es de tal gravedad que la metafísica no debe limitarse a explicarlo; debe justificarlo. De ahí una teoría del "sacrificio como significado del mundo" que constituye la culminación del pensamiento de Aliotta, y que estima el sacrificio no como disminución del ser, sino como su enriquecimiento. Esto hace posible *el* paso de lo infinito a lo finito. Esto hace posible, además, dar un fundamento racional a los factores irracionales, y considerar "la lógica del amor y del sacrificio" como la única posibilidad de dar forma concreta a la racionalidad.

Según Aliotta, el experimentalismo radical permite superar una serie de dualismos (empirismo-racionalismo; positivismo-idealismo; realismo-idealismo) y evitar los pseudo-problemas que ellos engendran. Permite asimismo "ensamblar (desde un punto de vista metodológico) la filosofía con la ciencia". Puede decirse que los elementos pragmatistas, bergsonianos, empiriocriticistas e instrumentalistas que se hallan en la filosofía de Aliotta son a la vez consecuencia de un intento de superación de las respectivas filosofías.

Obras principales: *La conoscenza intuitiva nell'Estetica del Croce,* 1903. — *La misura nella psicologia sperimentale,* 1905. — *La reazione idealistica contra la scienza,* 1912 (en la trad. inglesa de esta obra, publicada en 1914, se incluyó el trabajo "Linee d'una concezione spiritualistica del mondo"). — *La guerra eterna e il drama dell'esistenza,* 1917. — *La teoría di Einstein e le mutevoli prospettive del mondo,* 1922. — *Relativismo e idealismo,* 1922. — *Il problema di Dio e il nuovo pluralismo,* 1924. — *L'esperimento nella scienza, nella filosofía, nella religione,* 1936. — *L'Estetica di Kant e degl' idealisti romantici,* 1942. — *Scetticismo, misticismo e pessimisme,* 1947. — *Evoluzionismo e spiritualisme,* 1948 (serie de artículos). — *Le origini dell'irrazionalismo contemporáneo,* 1950. — *L'Estetica del Croce e la crisi del liberalismo italiano,* 1951. — *Il nuovo positivismo e lo*

sperimentalismo, 1954. — Hay edición de obras completas: *Opere complete,* Roma, 1942 y sigs. Entre los artículos publicados por Aliotta merece destacarse el titulado: "El sacrifizio come significato del mondo", *Logos,* fasc. IV, reeditado en un volumen del mismo título en 1948. — Véase J. Grenier, "Trois penseurs italiens: Aliotta, Rensi, Manacorda", *Revue philosophique,* II (1936). — M. F. Sciacca, 'Il pensiero di A. Aliotta", *Archivio di storia della filosofía italiana,* II (1936). — Carbonara, Filiasi-Carcano, Lazzarini *et al., Lo sperimentalismo di A. A.,* 1951. — Autoexposición titulada "Il mio sperimentalismo" en el volumen de M. F. Sciacca titulado *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, págs. 27-46.

ALIQUID. Véase TRASCENDENTAL.

ALKINDI (Abu Yusuf Ya 'qub ibn Ishaq al-Kindi) (800-873) nac. en Kufa (Persia) y fue comisionado por al-Ma'mun para corregir las traducciones de Aristóteles y otros autores griegos. Junto a esta labor se distinguió por sus numerosos comentarios al Estagirita y por la redacción de muchos tratados en los cuales, siguiendo las inspiraciones racionalistas de la secta de los mutacilitas, a la que pertenecía, trató de organizar un cuerpo de doctrina filosófica coherente a la cual se incorporaron multitud de investigaciones científicas que abarcaron prácticamente todos los saberes de su tiempo: medicina, psicología, meteorología, óptica, geometría, aritmética, música. Las ideas fundamentales de Alkindi eran de origen aristotélico, y ello ha hecho que se le considere como el primer gran aristotélico árabe. Se destacan en particular entre ellas su doctrina, ulteriormente muy elaborada por Averroes, del entendimiento activo y único, del cual recibe su actividad. A todo ello se agrega una teoría de las categorías, de las que Alkindi enumera cinco: materia, forma, movimiento, lugar y tiempo. Ahora bien, el aristotelismo de Alkindi no era puro: numerosos elementos neoplatónicos estaban mezclados con él. Entre estos últimos destaca no solamente su gran estimación por la matemática como fundamento de todas las ciencias sino también su idea de que los elementos matemáticos son la medida de las cosas y la expresión de los elementos últimos de que está compuesta la realidad. Sería erróneo, sin embargo, considerar que, en vista de la anterior labor filosófica y científica, Alkindi era un puro pensador y hombre de ciencia: los motivos religiosos actuaban, al parecer, poderosamente en sus intentos de construcción filosófica. En particular la defensa de la doctrina del libre albedrío contra el fatalismo de muchos musulmanes constituía una de las preocupaciones centrales de su obra.

Obras: *Risalat al-'Aql (Sobre el intelecto).* Ed. por Abu Rida, Rasa'il *al-Kindi al-falsafiyya,* 1369/1372/1950/1953, 2 vols. Hay dos traducciones latinas (*De intellectu),* una de ellas por Gerardo de Cremona; ed. en A. Nagy, *Die philosophische Abhandlungen des* Ya *'qub bn Ishaq al-Kindi,* 1897 [Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, 5]. — *Risala fi-l-nafs (Sobre el alma).* Ed. Abu Rida, *op. cit. supra,* págs. 281-2. — *Risala fi hudud al-asya wa rusumi-ha (Sobre las definiciones de las cosas y sus descripciones).* Ed. Abu Rida, *op. cit. supra,* págs. 165-79. — *Kitab fi-l-falsafat al-ula (Libro de la filosofía primera).* Ed. Ahmad Fu'ad al-Ahwani, 1367/1948 y Abu Rida, *op. cit. supra,* págs. 97-162. — *Risala fi kamiyua Kutub Aristu (Sobre el número de los libros de Aristóteles).* Ed. Abu Rida, *op. cit. supra,* págs. 363-84. — Trad. anotada por M. Guidi y R. Walzer en *Studi su al-Kindi. 1. Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele,* 1940 [Memorie R. Ace. dei Lincei, serie 7, vol. IV, fasc. 5]. — *Risala fi hila lidaf al-ahzan (Sobre el modo de ale-jar la tristeza).* Ed. y trad. italiana por Ritter y Walzer en *Studi cit. supra.* Memorie, etc., 1938, serie 6, vol. VIII, fasc. 1 [Il. *Uno scritto mora-e inedito di al-Kindi (Temistio* περ λοπιασ], — *De quinqué essentiis* [sólo queda la trad. latina; ed. en Nagy, *op. cit. supra,* págs. 28-40]. — *Kitab fi 'illat al-kawn wa-l-fasad (Libro sobre la causa de la generación* (y *la corrupción),* ed. Abu Rida, *op. cit. supra,* págs. 214-37. — Otros escritos de al-Kindi, citados en Miguel Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 67-8.

Véase G. Flügel, "Al-Kindi: Genannt 'Der Philosopher der Araber'", *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes,* I (1957), 1-54. — T. T. J. de Boer, "Zu Kindi und seiner Schule", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XIII (1900), 153-78. — F. Rosenthal, "Al-Kindi als Literat", *Orientalia,* II (1942). — Muñoz Sendino, "Apología de al-Kindi", *Miscelánea Comillas,* XI y XII (1949), 339-460. — N. Rescher, "Al-Kindi's Sketch of Aristotle's Organon", *The New Scholasticism,* XXXVII (1963), 44-58.

ALMA. Consideraremos aquí (I) varias concepciones de la noción de alma en los llamados "primitivos"; (II) la historia de la idea del alma en la filosofía occidental desde Grecia; (III) el intento de distinguir entre alma y espíritu en varios autores contemporáneos. La distinción entre algunas de las concepciones presentadas en (I) y cuando menos ciertas ideas a que nos referimos en (II) no es siempre muy clara, pero en esta última sección —que constituye la más fundamental en el presente artículo— tratamos en particular los aspectos religiosos susceptibles de dar origen a especulaciones y análisis filosóficos. La información proporcionada en este artículo debe completarse con la que se halla en los artículos ALMA DEL MUNDO, ALMA DE LOS BRUTOS, ALMA (ORIGEN DEL) e INMORTALIDAD. Algunos de los aspectos destacados aquí se hallan asimismo en el artículo ESPÍRITU, especialmente al comienzo del mismo. Observemos que aunque el término 'alma' resulta sumamente ambiguo, pues con él nos referimos a veces a ideas muy diversas que cabría expresar mediante otros vocablos, hay una cierta unidad de supuestos por lo menos en la mayor parte de las ideas filosóficas sobre la noción de alma. El alma es concebida con frecuencia como un tipo de realidad que engloba algunas de las operaciones psíquicas —como cuando en ciertas concepciones tradicionales se habla del alma como inteligencia, como voluntad, como sentimiento, etc., y hasta como todas estas llamadas "facultades" en conjunto—, pero como el problema de la naturaleza de lo psíquico suscita diversas cuestiones no siempre necesariamente relacionadas con las ideas más tradicionales del alma, consagramos un artículo especial a dicho concepto (véase PSÍQUICO). Ciertos términos agrupados en el "Cuadro sipnótico" al final del Diccionario bajo la rúbrica "Psicología" se refieren a veces a cuestiones relativas al alma y a veces a cuestiones relativas a lo psíquico (o a ambas a un tiempo); remitimos asimismo a dichos términos, dejando al lector la selección pertinente. Como *ejemplos* de artículos cuando menos parcialmente relativos a la idea del alma mencionamos ANIMISMO, CONCIENCIA, EMOCIÓN, ENTELEQUIA, HABΓΓO, INTMI-

DAD, MEMORIA, PALINGENESIA, PAMPSIQUISMO, PARALELISMO, PERSONA, TEMPLE, VOLUNTAD, Yo.

I. Las representaciones primitivas del "alma" son muy varias, pero se destacan tres rasgos comunes a muchas de ellas. El alma es concebida a veces como un soplo, aliento o hálito, equivalente a la respiración; cuando falta tal aliento, el individuo muere. A veces es concebida como una especie de fuego; al morir el individuo, este "fuego" —que es el "calor vital"— se apaga. A veces, finalmente, se concibe como una sombra, presentida o principalmente "vista" durante el sueño. En los dos primeros casos, el alma es más bien como un principio de vida; en el último caso, más bien como una "sombra o un simulacro". La idea del alma como aliento, hálito, exhalación, soplo, etc., es acaso la más común. E. B. Tylor ha indicado que puede hallarse en "las principales corrientes de la filosofía universal". Los términos usados para designar tal "alma" en diversas culturas muestran cuán difundida se halla esta idea. Así, en los vocablos *nefesh* (hebreo), *nefs* (árabe), *atman* (sánscrito), *pneuma* (griego), *animus y anima* (latín), todos los cuales significan de un modo o de otro "aliento", aun cuando luego vayan adquiriendo el significado de un cierto principio o de una cierta realidad distintos del cuerpo. En algunos casos los términos usados para designar el "alma" son distintos de los empleados para referirse al "aliento". Así ocurre con el sánscrito *prana* —a diferencia de *atman*—, con el hebreo *neshmah* —a diferencia de *nefesh*—, con el árabe *ruh* —a diferencia de *nefs*—, etc. Un origen "material" puede hallarse, sin embargo, en los citados vocablos, lo mismo que en los términos *psyche* (griego), *duja* (ruso), *Geist* (alemán) — este último, usualmente traducido por 'espíritu', tiene la misma raíz que el inglés *ghost,* comunmente vertido por 'fantasma'. A veces se distingue entre el "alma" como "principio de vida" y el "alma" como "doble" por medio de dos distintos vocablos. Ejemplos son *kra y chraman* (antiguo egipcio), *zymos [thymos] y psyché* (en griego). Esta última distinción es sobremanera importante, aunque no siempre se expresa mediante uso de distintos términos. Así, *psy-che* designa en Homero por igual "la vida" (la vida como "aliento") y la sombra incorpórea o imagen (a veces, sin embargo, designada mediante el vocablo *eidolón).* Puede decirse que la idea del "alma" se va precisando —y, si se quiere, purificando— a medida que los términos empleados para referirse a ella tienden a describir menos un principio vital general que una especie de "doble" propio de cada uno de los hombres. Por este motivo, las primeras especulaciones filosóficas acerca del alma se conjuran principalmente en torno a la idea del "simulacro" o "fantasma" del viviente, "simulacro" o "fantasma" que puede salir o alejarse del viviente (y aparecer en sueños) inclusive durante el curso de la vida.

Las anteriores indicaciones son lo suficientemente generales como para aplicarse a la mayor parte de las llamadas "representaciones primitivas". No son, sin embargo, ni siquiera un bosquejo muy general de tales representaciones. Algunas de éstas no encajan fácilmente en las concepciones reseñadas. Como ejemplo mencionamos que en el pensamiento chino arcaico no se suponía que todos los individuos tuviesen necesariamente alma, ni siquiera en tanto que un "doble". El "alma" era vista como un dios o espíritu que, procedente del Cielo, *podía* ingresar en el cuerpo de un hombre. Si se hallaba, por así decirlo, "a gusto" en tal cuerpo, *podía* decidir permanecer en él de modo permanente.

II. No pocas de las primeras representaciones griegas del alma de que habernos noticia son, en el sentido anterior, "primitivas". Por lo demás, hasta el final de la cultura antigua —y en muchas concepciones "populares" dentro del Occidente hasta nuestros días— dominaron representaciones del "alma" formadas de muy diversas capas: el alma corno un muerto-sombra que desciende al seno de la tierra; el alma como un "aliento" o principio de vida; el alma como "realidad aérea" que vaga alrededor de los vivos y se manifiesta en forma de fuerzas y acciones, etc. etc. Estas representaciones influyeron, además, sobre las ideas que no pocos filósofos se formaron del alma. Algunos presocrátícos concibieron como "almas" todos los "principios de las cosas" en cuanto "cosas vivientes". Los atomistas describieron el alma como compuesta de. átomos, bien que de materia muy fina y sutil (probablemente de la misma materia con que está formado el fuego). Sin embargo, antes de Platón se constituyó un complejo de especulaciones sobre la idea del alma que luego fue absorbido y, por así decirlo, "purificado" por dicho filósofo. En substancia consiste en sustituir la idea del alma como semivida, como sombra y aun como principio de vida orgánica por una idea del alma como realidad "desterrada". Parece que esta última idea comenzó a surgir hacia el siglo IX antes de J. C. y se desarrolló hasta el siglo v antes de J. C. Varios motivos se conjuraron al efecto. Uno de ellos ha sido puesto de relieve por E. R. Dodds (Cfr. *infra,* bibliografía): las influencias chamanís-ticas procedentes de Tacia y Escitia y prontamente difundidas no sólo por el Asia Menor y Creta, sino también por el Sur de Italia (especialmente Sicilia). Se comenzó a creer que hay en cada hombre una realidad de orden divino, la cual ha preexistido al cuerpo y perdurará tras la muerte y corrupción del cuerpo. Representantes filosóficos o semifilosóficos de esta nueva tendencia son el orfismo (VÉASE), Pitágoras y Empédocles. El alma puede, pues, entrar en el cuerpo y salir de él, sin identificarse nunca completamente con el cuerpo. En cierto modo se trata de una nueva versión del primitivo "doble", pero con un origen luminoso y divino. El cuerpo puede ser concebido entonces como una especie de cárcel, o sepulcro, del alma. La misión del hombre es liberar su alma por medio de la purificación y al final, más filosóficamente, por medio de la contemplación. El alma no es un principio que informa el cuerpo y le da vida; es algo de naturaleza esencialmente no sensible y no material.

Platón acogió estas ideas y las refino considerablemente. Al principio, especialmente en el *Fedón,* defendió un dualismo casi radical del cuerpo y el alma; el alma era para él una realidad esencialmente inmortal (véase INMORTALIDAD) y "separable". El alma aspira a liberarse del cuerpo para regresar a su origen divino y vivir, por decirlo así, entre las ideas, en el mundo inteligible. Aun dentro del cuerpo, el alma puede recordar (véase REMINISCENCIA) las ideas que había contemplado puramente en su

vida anterior. La teoría del alma pura es en Platón el fundamento de su teoría del conocimiento verdadero, y a la vez éste constituye una prueba de la existencia del alma pura. Sin embargo, Platón se dio cuenta pronto de que el dualismo cuerpo-alma planteaba no pocas dificultades, no sólo epistemológicas y metafísicas, sino también morales. Su filosofía es en gran parte un esfuerzo por solucionar tales dificultades, y hasta puede hablarse de una "dialéctica del alma" en Platón a través de la cual se afirma, para luego negarla, la separabilidad del alma con respecto al cuerpo. Por lo pronto, debía de haber algún "punto" o "lugar" por donde el alma quedase insertada en el cuerpo; de lo contrario, no se entendería cómo hay relación entre las operaciones de una y del otro. Las distinciones entre varios órdenes (o tipos de actividades) del alma es uno de los modos de afrontar la cuestión citada. Platón distinguió, por ejemplo, entre la parte sensitiva (sede del apetito o deseo), la parte irascible (sede del valor) y la parte inteligible (sede de la razón). Parece "obvio" que mientras esta última "parte" es "separable" del cuerpo, ninguna de las otras dos lo son. Pero entonces se plantea el problema de la relación entre los diversos órdenes o tipos de actividad del alma. Platón creyó hallar una solución al problema estableciendo que los órdenes en cuestión son órdenes fundamentales no sólo del alma individual, sino también de la sociedad y hasta de la naturaleza entera. Estos órdenes se hallan en una relación de subordinación: las partes inferiores deben subordinarse a la parte superior; el alma como razón debe conducir y guiar el alma como valor y como apetito. Así, el alma puede tener algo así como una historia en el curso de la cual se va purificando, es decir, va formando y ordenando todas sus actividades de acuerdo con la razón contemplativa. De lo que el hombre haga en su vida dependerá que se salve, es decir, se haga inmortal, esto es, se haga entera y cabalmente "alma pura". Pues el hombre, escribió Platón, puede "convertirse enteramente en algo mortal" cuando se abandona a la concupiscencia, pero se hace inmortal y contemplativo cuando "entre todas sus facultades ha ejercido principalmente la capacidad de pensar en las cosas inmortales y divinas" *(Tim.,* 89 B). En suma, el alma reside por lo pronto en lo sensible, pero puede orientarse hacia lo inteligible, encaminarse hacia su "verdadera patria". El alma no deja de ser alma por quedar encerrada en lo sensible, pero sólo cuando actúa según lo inteligible puede decirse que ha sido purificada.

Los neoplatónicos, y especialmente Plotino, desarrollaron con gran detalle esta "dialéctica" platónica del alma. Plotino usó no sólo los conceptos elaborados por Platón, sino también los tratados por Aristóteles; se preguntó, pues, en qué forma el alma se halla unida al cuerpo, si siendo instrumento de él, constituyendo una mezcla o siendo forma del cuerpo (Enn., I i 3). Lo segundo se halla excluido; sólo lo primero y lo tercero son admisibles. El alma es por sí misma, en cuanto separada del cuerpo, una realidad impasible (I ii 5), pero puede decirse que tiene dos "partes": la separada o separable y la que constituye una forma del cuerpo (I i 3; II iii 15; II v 3). Hasta puede hablarse de una "parte" media o mediadora entre las dos partes fundamentales (II ix 2). Plotino se interesa particularmente por la parte superior e inteligible, la cual no sufre alteración (III vi 1) y es incorruptible (III vi 1). El alma se divide cuando se orienta hacia lo sensible (IV i 1); se unifica, en cambio cuando se orienta hacia lo inteligible, hasta el punto de adquirir un rango divino (IV ii 1). En último término, cuando el alma se purifica puede inclusive transfigurar el cuerpo, es decir, hacer que habite en este mundo como si viviera en el universo inteligible. En su ser propio, el alma es una, incorruptible, racional, inteligible, contemplativa e inmortal. Debe tenerse en cuenta, para el cabal entendimiento de las ideas de Plotino sobre el alma, que en ocasiones se refiere al alma en general, a veces al alma individual y a veces al alma universal o Alma del Mundo (VÉASE). Pero ciertas propiedades son comunes a todas las especies de almas en cuanto por lo menos son los habitantes del mundo inteligible. De hecho, todas las almas individuales forman una sola alma (VI v 9), si bien ello no significa una fusión, sino una organización jerárquica en lo inteligible único (VI vii 6).

Las doctrinas aristotélicas sobre el alma son muy complejas. En parte se apoyan en ciertas ideas de Platón y, desde luego, en la idea de que lo inteligible tiene que predominar sobre lo sensible, y la contemplación sobre la acción. Aristóteles, por lo demás, habla a veces del alma como un principio general (de vida) y a veces como un principio individual propio de cada uno de los hombres. En ambos casos es característico del Estagirita hacer con el alma lo que hizo con las ideas: traerla, por así decirlo, del cielo a la tierra. Las teorías más características de este autor sobre el alma se hallan formuladas, en todo caso, desde un punto de vista "biológico" (o, mejor dicho, "orgánico"). El alma, declara Aristóteles, es en algún sentido el "principio de la vida animal" *(De an., 1* 1, 402 a 6) en tanto que vida que se mueve a sí misma espontáneamente. Pero ello no significa que el alma se mueva a sí misma; ser principio de movimiento no significa ser movimiento. Ahora bien, puesto que todo cuerpo natural poseedor de vida es una substancia (en tanto que realidad compuesta), y posee un cuerpo, no puede decirse que el cuerpo sea el alma. El cuerpo es la materia; el alma es una cierta forma. He aquí las dos célebres definiciones dadas por el Estagirita: "el alma es la primera entelequia del cuerpo físico orgánico", ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (i*bíd., II, 1* 412 b 25 sigs.); es "la primera entelequia del cuerpo físico que posee la vida en potencia, εντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζώην ἕχοντος, (II 1 412 a 27 sigs.). No tiene sentido, pues, preguntar si el cuerpo y el alma son una sola realidad; ello sería como preguntar por qué la cera y la forma de la cera son una realidad. El sentido de la unidad del cuerpo y del alma es la relación de una actualidad con una potencialidad.

El alma es, pues, una substancia; es el ***quid*** esencial del cuerpo. Como escribe Aristóteles: "si el ojo fuera un animal, la vista sería su alma, pues la vista es la substancia o forma del ojo". El alma es, pues, la forma del cuerpo en tanto que constituye el conjunto de posibles operaciones del cuerpo. Así como lo propio del martillo es dar martillazos, lo propio del alma es hacer que el cuerpo tenga la forma

que le corresponde como cuerpo y, por lo tanto, hacer que el cuerpo *sea* realmente cuerpo. El alma es la causa o fuente del cuerpo viviente (II 4 415 b 9). Ahora bien, si el alma es el principio de las operaciones del cuerpo natural orgánico, puede distinguirse entre varios tipos de operaciones. A ello corresponde la división entre varias "partes" del alma — que, por lo indicado, no destruye en manera alguna su unidad como forma. El alma es el ser y principio de los seres vivientes, por cuanto esos ser y principio consisten en vivir. Las doctrinas aristotélicas sobre el alma no son, pues, sólo de carácter biológico o de carácter psicológico —aun cuando ofrezcan asimismo, y muy acentuadamente, estos dos caracteres—; constituyen el más importante fragmento de una "ontología de lo viviente". Un rasgo básico de esta ontología es el análisis del concepto de función y de las diversas funciones posibles. Los diversos tipos de almas —vegetativa, animal, humana— son, pues, diversos tipos de función. Y las "partes" del alma en cada uno de estos tipos de función constituyen otros tantos modos de operación. En el caso del alma humana, el modo de operación principal es la racional, que distingue esta alma de otras en el reino orgánico. Ello no significa que no haya en dicha alma otras operaciones. Puede hablarse de la parte nutritiva, sensitiva, imaginativa y apetitiva del alma (véase APETITO) o sea de otras tantas operaciones. Mediante las operaciones del alma, especialmente de la sensible y de la pensante, el alma puede reflejar todas las cosas, ya que todas son sensibles o pensables, y ello hace que, como dice Aristóteles en una muy comentada fórmula, el alma sea de algún modo todas las cosas, ἡ Ψυχὴ τα ὄντα πώς ἐστι (III 8, 431 b 21).

Varios problemas se plantearon dentro del aristotelismo, especialmente en lo que toca a la naturaleza de la parte pensante del alma, la cual puede llamarse πνεύμα más bien que Ψυχή. Como pensar es reconocer racionalmente lo que hay y lo que hace que lo haya, y sobre todo los principios supremos de lo que hay, se puede suponer que todas las operaciones racionales son iguales en todas las almas dotadas de la facultad de pensar. En tal caso, no habría almas pensantes individuales, sino una sola alma (pensante). Este problema ha sido tratado tradicionalmente bajo la cuestión de la naturaleza del entendimiento (VÉASE), o del intelecto. Aristóteles no se inclinó por una rigurosa "unidad del entendimiento". Pero algunos de sus seguidores, como Alejandro de Afrodisia, mantuvieron una opinión radical a este respecto. Lo mismo parece haber sido el caso de Averroes. La doctrina de la unidad del intelecto acentúa la racionalidad y espiritualidad del alma humana, pero con detrimento de su individualidad.

A partir de Aristóteles —con los estoicos, neoplatónicos y luego los cristianos— se multiplicaron las cuestiones relativas a la existencia del alma, a su naturaleza, a sus partes y a su relación con el cuerpo y con el cosmos. Prácticamente todos los filósofos admitieron alguna especie de "alma", pero la definieron de muy diversas maneras. Algunos —como los epicúreos y en parte los estoicos— consideraron que el alma es una realidad de alguna manera "material", si bien de una materia más "fina" y "sutil" que todas las otras. Los temas del alma como "aliento" y como "fuego" (o algo "semejante al fuego") desempeñaron un papel importante en estas especulaciones. Otros filósofos, seguidores de Aristóteles, subrayaron la realidad del alma como una forma o un principio de lo viviente. Otros, finalmente, inclinados hacia Platón, destacaron la naturaleza espiritual e inteligible del alma. Estas especulaciones influyeron sobre las ideas que se formaron del alma no pocos autores cristianos, si bien éstos partieron de una idea del alma que no tenía necesariamente rasgos filosóficos. Los autores que más influyeron a este respecto sobre los primitivos autores cristianos fueron los de confesión platónica y neoplatónica. Pero como en la tradición cristiana desempeñaba un papel fundamental "el hombre entero" —el cual aparece existiendo con su cuerpo— se hicieron muy agudas las cuestiones relativas a la unión del alma con el cuerpo, a la naturaleza de la inmortalidad (VÉASE) y a las llamadas "partes" del alma. Tanto Windelband (en su ***Historia de la filosofía)*** como E. Schindler (Cfr. bibliografía *infra)* han tratado con detalle el problema de las muchas distinciones entre partes del alma y modos de unificación propuestas entre tales partes en el pensamiento antiguo en relación con el pensamiento cristiano. No podemos aquí ni siquiera resumir las numerosas doctrinas forjadas al respecto. Nos limitaremos a indicar que, a consecuencia sobre todo de las influencias platónicas y neoplatónicas, se tendió cada vez más por parte de los autores cristianos a una "espiritualización" y, sobre todo, a una "personalización" del alma. Muchas de las ideas debatidas sobre los citados puntos se hallan en San Agustín. Éste rechaza enérgicamente toda concepción del alma como entidad material y subraya el carácter "pensante" del alma. Pero semejante carácter no es el de una pura razón impersonal. El alma es un pensamiento en tanto que vive, o, mejor dicho, se siente vivir. El alma es el pensar en tanto que se conoce a sí mismo como dudando y existiendo — y existiendo, además, como entidad espiritual y no como una parte del cuerpo, o siquiera como un mero principio del cuerpo. El alma es, en rigor, para San Agustín, una intimidad — y una intimidad personal. Cierto que el alma es una "parte" del hombre, el cual se compone de cuerpo y alma, por cuanto es un *conjunc-tum.* Pero como el hombre es el modo como el alma adhiere al cuerpo, la existencia del alma y su modo de "adhesión" son fundamentales para el hombre. El alma está por entero en cada una de las partes del cuerpo. Ello no significa que no pueda distinguirse entre las diversas funciones del alma, tales como la voluntad, la memoria, etc. Pero todas estas funciones lo son de una función principal, de una realidad espiritual indivisa que se manifiesta por medio de lo que San Agustín llama "la atención vital". En ***este*** sentido, el alma es ***también*** un principio animador del cuerpo. Pero como es una substancia espiritual, no depende del cuerpo, como si fuese un mero epifenómeno de éste. El alma ha surgido de la nada por la voluntad creadora de Dios; es una esencia inmortal.

Puede decirse que dentro del pensamiento cristiano, e independientemente de las diversas interpretaciones y explicaciones de la naturaleza del alma proporcionadas por los filósofos cristianos, el alma es vista no sólo como algo de índole inmaterial, sino

también, y en particular, "espiritual-personal". El alma es una vida, pero una vida superior a la biológica. No sólo importa, pues, la aspiración a lo inteligible, sino todas las experiencias que "llenan" la vida del alma — por ejemplo, la esperanza. Desde este ángulo hay distinciones muy marcadas entre las concepciones neoplatónicas y las cristianas. Para los neoplatónicos, el alma es, a lo sumo, una entidad intermedia entre lo sensible y lo puramente inteligible. De ahí las constantes discusiones acerca del "lugar" (metafísico) en que se halla o puede hallarse el alma y sobre su divisibilidad o indivisibilidad de acuerdo con el grado menor o mayor de acercamiento a lo inteligible. Para los cristianos, el alma es el aspecto espiritual de la persona. Como tal, tiene una relación filial —y no sólo intelectual— con la Persona divina. Para los neoplatónicos, el alma es aquello que puede ascender al mundo de las ideas. Para los cristianos, es lo que puede salvarse en la contemplación de Dios, Su creador. Añádase a ello que para los cristianos el cuerpo puede salvarse de su corruptibilidad para convertirse en "cuerpo glorioso". Por si fuese poco, mientras los neoplatónicos siguen viendo el alma desde el "mundo" —sin que importe que tal "mundo" sea más bien una jerarquía de seres y de valores que un conjunto de "cosas"—, para los cristianos el mundo es visto desde el alma. El alma no es, pues, para los cristianos una "cosa", ni siquiera esa "cosa" que puede llamarse "espíritu". Es una experiencia, o conjunto de experiencias, que incluyen la subjetividad, la personalidad, la conciencia de sí (o de sentirse vivir) y, desde luego, la trascendencia.

Se puede alegar que desde el momento en que, sobre todo con Santo Tomás, se introdujeron sistemáticamente los temas y los términos aristotélicos dentro del pensamiento cristiano, algunas de las afirmaciones anteriores perdieron su validez. Santo Tomás se apropia no pocas de las fórmulas aristotélicas — el alma es *actus primus physici corporis organici potentia vitam habentes; y* hasta es *quodammodo omnia (* Cfr. *supra*). Dicho filósofo distingue, además, entre el alma vegetativa, la animal y la humana *(vegetabilis, vegetativa seu civificans; sensibilis seu sensitiva seu sensificans seu irrationalis; intellectiva seu intellectualis seu rationalis).* Distingue asimismo —siguiendo a autores antiguos— entre el concepto de *anima* como principio vital y el concepto de *animus* en tanto que entendimiento. Debe observarse, sin embargo, que Santo Tomás no se limita a repetir las fórmulas aristotélicas y algunas de las antiguas distinciones. De hecho, parece preocupado sobre todo por solucionar ciertos conflictos que se habían abierto al seguirse las inspiraciones agustinianas sin un debido análisis filosófico de sus implicaciones. Por ejemplo, hay en Santo Tomás un esfuerzo constante para tender un puente entre la idea del alma como subjetividad e intimidad y la idea del alma como entelequia. Santo Tomás acentuó la noción de la unidad substancial del hombre, la cual no podía afirmarse sin tenerse en cuenta que el alma es una forma unificante. No se trata, pues, de establecer distinciones entre el alma como principio del ser vivo y el alma como principio del ser racional; se trata más bien de ver cómo pueden articularse estas distintas operaciones. En la medida de lo posible Santo Tomás procura salvar y justificar varios "aspectos" del alma: la intimidad "experiencial", la individualidad, la referencia corporal, etc. Si algunas veces parece que se rompe la unidad —como cuando se sostiene la doctrina de las formas subsistentes o separadas—, ello es sólo las más de las veces para restablecer un equilibrio perdido.

Algunos autores piensan que el equilibrio establecido por Santo Tomás es inestable. Varios escolásticos después de Santo Tomás atacaron de nuevo el problema —o, mejor dicho, los problemas— del alma, y lo hicieron mediante nuevas y más numerosas distinciones y subdistinciones. Mencionemos a este respecto la teoría de la "dualidad" de materia y forma en el alma, y la concepción de la *forma corporeitas* en cuanto radicalmente distinta de la forma propia de lo anímico. La "unidad substancial" se escindió en varios tipos de unidades, que era muy difícil armonizar. Los modos como San Agustín había tratado las cuestiones relativas al alma se pusieron de nuevo en circulación e influyeron decisivamente sobre algunas concepciones modernas. Heinz Heimsoeth (Cfr. *infra)* ha puesto de relieve el estrecho enlace que hay en este y otros muchos respectos entre el agustinismo y el idealismo moderno, y entre este último y la llamada "decadencia de la escolástica". Ha indicado, además, que en el pensamiento moderno se reanuda el hilo de la meditación agustiniana. Hay, por ejemplo, afirma dicho autor, una dirección de raigambre agustiniana, elaborada por la "última escolástica" (presumiblemente la de los siglos XIV y XV), recogida por Descartes y que culmina en Malebranche. Según ella, el alma aprehende directamente a Dios, y al mundo sólo a través de Dios. Esto permite comprender la fórmula malebranchiana: nous *voyons toutes choses en Dieu.* Esta dirección prosigue con Leibniz y su concepción monadológica (véase MÓNADA y MONADOLOGÍA). Según todos estos autores, consciente o inconscientemente seguidores de San Agustín, el alma tiene sobre todo espontaneidad e intimidad, de modo que la relación entre ella y el mundo es distinta de la que se advierte en el tomismo. Mientras la concepción antigua tradicional, cristianizada por algunos autores escolásticos, es una especie de realismo según el cual en última instancia el alma está en el mundo, la concepción agustiniana y moderna es un idealismo para el cual el mundo está en el alma. Se puede decir que algunos escritores escolásticos (Santo Tomás) y modernos (Leibniz) no encajan dentro de ninguna de estas dos concepciones, y representan más bien intentos de mediación. Pero sólo subrayando hasta el extremo las implicaciones de dichas concepciones se puede comprender, según Heimsoeth, el supuesto último de ciertas nociones acerca de la naturaleza del alma y de su relación con el mundo y Dios. He aquí cómo se expresa Heimsoeth sobre este punto: "La idea de Platón es el 'ser que es', que se opone y ayuda a ser, por así decirlo, a lo subjetivo psíquico, cuya peculiar índole Platón no conoce propiamente todavía. Este idealismo es independiente por completo del concepto de sujeto. Pero la Edad Moderna, a la que se ha hecho patente el gran contraste del sujeto que conoce y quiere y el ser objetivo, trata, o de sumir el alma en el ser, continuando la antigua tendencia objetivista, como el materialismo, o de incluir el ser, el mundo exterior, en el

sujeto, haciendo de él una 'idea' en el nuevo sentido consciencialista, un fenómeno del sujeto. La preeminencia de lo espiritual y psíquico sobre la Naturaleza, de la persona de Dios y del alma sobre lo objetivo, se extrema aquí hasta la afirmación de la realidad exclusiva de lo subjetivo" (Los *seis grandes temas de la metafísica occidental,* trad. José Gaos, 2a ed., 1946, pág. 157).

Esta "visión del mundo desde el alma" constituye, sin embargo, sólo uno de los motivos del pensamiento moderno idealista. Además, es un supuesto metafísico más bien que un problema filosófico. En tanto que cuestión filosófica, la del alma es de muy difícil aclaración dentro del pensamiento moderno. Cierto que muchos autores modernos, y especialmente los filósofos del siglo XVII, se han ocupado persistentemente del problema del alma, y de la relación alma-cuerpo. Muchas teorías se han propuesto al respecto. Se ha examinado si el alma se reduce al cuerpo, o el cuerpo al alma, o si ambos son manifestaciones de una substancia única, o si la correspondencia entre las operaciones del alma y las del cuerpo pueden explicarse mediante acción causal recíproca, conjunción, armonía preestablecida, etc., etc. A estos problemas nos hemos referido en varios artículos, algunos sobre filósofos (por ejemplo, DESCARTES, SPINOZA) y otros sobre conceptos (por ejemplo, OCASIONALISMO, PARALELISMO). Pero puede preguntarse si al usar el concepto de alma muchos autores modernos tenían presentes las ideas desarrolladas por filósofos como Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás y otros. Estos filósofos solían incluir dentro del concepto del alma los conceptos de lo psíquico, de la conciencia, del pensamiento, etc. No es seguro, en cambio, que al hablar del alma ciertos autores modernos se refieran a algo más que al conjunto de las operaciones psíquicas o, como se ha dicho, al "pensamiento". En algunos casos, la idea del alma y de lo psíquico se hallan unidas. Tal ocurre con el tratamiento del alma en la llamada *Psychologia rationalis,* especialmente tal como fue desarrollada por Wolff y su escuela, y luego por los neoescolásticos — en parte influidos por esquemas wolffianos. Pero Hume, al someter a análisis la noción del yo, parece pensar más bien en el alma en tanto que "substancia psíquica". En su presentación de los paralogismos (véase PARALOGISMO) de la *Psychologia rationalis, y* en otras muchas partes de su obra, Kant distinguió entre el yo como fenómeno y el yo como noúmeno. El primero parece designar lo psíquico en general; el segundo, el alma. En vista de estas dificultades, sólo en apariencia de carácter terminológico, puede preguntarse si no sería mejor establecer distinciones entre la noción de alma y las nociones del yo, de la conciencia, del pensamiento, de lo psíquico, etc. En la medida en que estas distinciones aclaren el pensamiento de un autor determinado, es conveniente introducirlas. Así, por ejemplo, es perfectamente admisible decir que muchas de las teorías sobre la relación e interacción entre lo psíquico y lo físico desarrolladas durante los últimos ciento cincuenta años (teorías como las de Mach, Bergson y, más recientemente, Gilbert Ryle y M. Merleau-Ponty) no se refieren, sino incidentalmente, a la cuestión del alma, cuando menos del modo como esta cuestión fue tratada por los filósofos "tradicionales". A la vez, puede sostenerse que las ideas de los escolásticos, y de muchos de los llamados "espiritualistas", abarcan el problema del alma en sentido tradicional. Sin embargo, tal distinción no es siempre fácil. En ciertos casos, la noción de "alma" es lo suficientemente vaga para abarcar muchas nociones distintas. En otros casos, los conceptos del yo, del pensamiento, de la conciencia, etc., aluden a ciertos caracteres tradicionalmente adscritos al alma. La única recomendación razonable al respecto es, pues, la siguiente: no hacer distinción sin aclaración.

III. El vocablo 'alma' ha sido usado de nuevo por varios autores contemporáneos (Jaspers, Scheler, Ortega y Gasset, F. Noltenius, etc.) en un sentido algo distinto de cualquiera de los tradicionales. Tales autores han distinguido entre la vida, el alma y el espíritu, y especialmente entre el alma y el espíritu. Mientras el alma es concebida como la "sede" de los actos emotivos, de los afectos, sentimientos, etc., el espíritu es definido como la "sede" de ciertos actos "racionales" (actos por medio de los cuales se formulan juicios objetivos o pretendidamente objetivos). El alma es, según ello, subjetividad, en tanto que el espíritu es objetividad. El alma es inmanencia, mientras que el espíritu es trascendencia. En ciertos casos se han adscrito al concepto de espíritu (VÉASE) ciertos caracteres que corresponden a algunas de las propiedades tradicionalmente pertenecientes a la noción de alma. Ello ha sucedido especialmente cuando el concepto de espíritu ha sido explicado en tal forma que ha dado origen a tesis similares a las del entendimiento (VÉASE) activo y a la unidad del entendimiento o intelecto. Algunos autores han propuesto una especie de jerarquía ontológica Vida-Alma-Espíritu, considerando el último como "superior", aunque posiblemente originado en los otros términos. Otros autores (Klages) han estimado que el espíritu es capaz de "matar" el alma.

Se ha afirmado asimismo que puede haber una contraposición entre la noción de alma y la de conciencia. Mientras esta última sería de naturaleza "histórica" y, en general, contingente, la primera sería de índole "transhistórica" y, en general, "eterna". Esta doctrina se halla fundada en una concepción casi exclusivamente religiosa del concepto de alma y deja sin solucionar la cuestión de las posibles relaciones entre el alma y la conciencia, y no digamos entre el alma y la vida, que tanto habían preocupado a filósofos de confesión más "tradicional".

Sobre el concepto de alma, especialmente en sentido psicológico: Paul Kronthal, *Über den Seelenbegriff,* 1905. — Joseph Geyser, *Die Seele; ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe,* 1914. — G. Faggin, C. Fabro, S. Lator, S. Caramella, A. Guzzo, F. Barone, E. Balducci, C. Casella, A. Stocker, M. F. Sciacca, *L'anima,* 1954, ed. M. F. Sciacca. — Charles Vaudouin, Y *a-t-il une science de l'âme?,* 1957. — N. Petruzze-lis, G. Giannini, Ch. Boyer *et al., L'anima umana,* 1958 *(Doctor com-munis,* XI, Nos. 2-3). — Véase también bibliografía de PSÍQUICO. — Sobre el origen del concepto: H. Schmalenbach, "Die Entstehung des Seelenbegriffs", *Logos,* XVI, 3 (1927). — Sobre los orígenes de la investigación anímica: Dudwig Klages, *Ursprünge der Seelenforschung,* 1942. — Sobre la historia del concepto de alma en relación con la cuestión de la llamada "localización" (véase LOCALIZACIÓN) : B. Révesz, *Geschichte des Seelenbegriffs und der Seelenlo-*

kalisation, 1917. — Un examen sistemático, a la vez psicológico y filosófico, del problema del alma se halla en muchos libros mencionados en la bibliografía del artículo Psicología; especialmente son significativos al respecto el de A. Pfänder, *Die Seele des Menschen,* 1933, el de Maximilian Beck, *Psychologie: We-sen und Wirklichkeit der Seele,* 1934 (trad. esp. *Psicología,* 1948) y el de C. G. Jung, *Wirklichkeit der Seele. Anwendung und Fortschritte der neueren Psychologie,* 1934 (trad. esp., *Realidad del alma,* 1934). — S. Strasser, *Le problème de L'âme,* 1953. — Para la metafísica del alma, véase: B. Rosenmüller, *Metaphysik der Seele,* 1947. — L. Lavelle, *L'âme humaine,* 1951. — La relación entre alma y espíritu (a favor de la primera) según Klages, figura sobre todo en la obra capital de este autor: *Der Geist als Wider-sacher der Seele,* 1929. — La relación entre alma, materia y espíritu en F. Noltenius: *Materia, Psyché, Geist,* 1934. — I. Gindl, *Seele und Geist. Versuch einer Unterscheidung,* 1955. — Sobre alma y experiencia mística: A. Gardeil, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* 2 vols., 1927. — Examen del problema del alma frente a las negaciones de la psicología experimental en Juan Zaragüeta, *El problema del alma ante la psicología experimental,* 1910. — Las obras históricas sobre el desarrollo de la noción del alma son numerosas; citamos: G. H. von Schubert, *Die Geschichte der Seele,* 1839, 2 vols., reimp., 1960. — A. E. Crowley, *The Idea of the Soul,* 1909. — J. Laird, *The Idea of the Soul,* 1924. — W. Ellie, *The Idea of the Soul: Western Philosophy and Science,* 1940. — Para la historia del alma en la Edad Media: B. Echeverría, O. F. M., *El problema del alma humana en la Edad Media,* 1941. — Ph. D. Bookstaber, *The Idea of Development of the Soul in Medieval Jewish Philosophy,* 1950. — Un examen de la historia del alma en el sentido de una biometafísica, en E. Dacqué, *Das verlorene Parodies. Zur See-lengeschichte des Menschen,* 1938. — Para la concepción griega del alma es todavía clásica la obra de E. Rohde, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen,* 1894 (trad. esp.: *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos,* 1948). — La obra de E. R. Dodds aludida en el texto es: *The Greeks and the Irrational,* 1951 (trad. esp.: *Los griegos y lo irracional,* 1960). Para el concepto de alma en diversos autores: J. Burnet,, The *Socratic Doctrine of the Soul,* 1916. — G. von Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles,* 1871. — E. Rolfes, *Die substantielle Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles,* 1896. — F. Brentano, *Aristóteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes,* 1911. — H. Cassirer, *Aristoteles' Schrift "Von der Seele",* 1932. — E. E. Spicer, *Aristotle's Conception of the Soul,* 1934. — F. Nuyens, *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristóteles,* 1939 (trad. francesa: *L'Évolution de la psychologie d'Aristote,* 1948). — Ernst Topitsch, *Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschauungskritischer Beleuchtung,* 1959 [Öst. Ak. der Wiss. Phil.-Hist. Kl. Sitzungsber. 233, Vol. 4, Abh.]. — Ph. Merlan, *Monopsychism, Metaconsciousness, Mysticism. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition,* 1963. — E. Schindler, *Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen, insbesondere bei Panaitios und Poseidonios, und ihre Verwendung bei Cicero,* 1934. — E. Holler, *Seneca und die Seelenteilungslehre und die Affektenpsychologie der mittleren Stoa,* 1934. — P. O. Kristeller, *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotins,* 1929. — P. Künzle, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin,* 1956 [Studia Friburgensia, N. F., 12]. — Th. Crowley, R. *Bacon, The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries,* 1950. — S. Strasser, *Seele und Beseeltes, Phänomenologische Untersuchungen über das Problem der Seele in der metaphysischen und empirischen Psychologie,* 1955.

ALMA DE LOS BRUTOS. El problema de la naturaleza de los animales y de la diferencia (esencial o de grado) entre el animal y el hombre, ha ocupado con frecuencia a los filósofos; referencias al mismo se hallan en Alma, Antropología y Hombre (VÉANSE). En el presente artículo nos ocuparemos de *un* aspecto de tal problema: el conocido con el nombre de *problema del alma de los brutos.* Nos referiremos principalmente a las discusiones habidas sobre el particular entre cartesianos y anticartesianos durante el siglo XVII y buena parte del siglo XVIII, cuando la cuestión pareció afectar a la to-*talidad* de la filosofía. Trataremos (I) : la concepción aristotélico-escolás-tica más difundida en aquella época; (II) la concepción cartesiana y las discusiones sobre ella, y (III) el problema de si Descartes recibió o no la influencia *directa* de Gómez Pereira. La importancia dada a la cuestión en dicha época se manifiesta no sólo en el número crecido de escritos en torno a ella, sino también en la atención que le prestaron los repertorios enciclopédicos que reflejaban los intereses intelectuales del tiempo: el *Dictionnaire historique et critique,* de Bayle (desde la primera edición de 1695-97), con sus artículos sobre *Gomesius Pereira y R*orarius (en este último también sobre la cuestión de si los brutos usan de la razón mejor que el hombre, un tema tratado por Anselmo Turmeda); y la *Encyclopédie* (desde la primera edición de 1751; véase ENCICLOPEDIA), cuyo largo artículo *Âme des Bêtes* comienza diciendo: "La cuestión que concierne al *Alma de los brutos* era un tema digno de inquietar a los antiguos filósofos; sin embargo, no parece que se hayan atormentado por esta materia, ni que, divididos entre sí por tan diferentes opiniones, hayan convertido la cuestión de la naturaleza de esta *alma* en pretexto de querellas." Después del siglo XVIII la cuestión no ha sido totalmente abandonada, pero se ha tratado con diferentes supuestos y propósitos. No podemos, pues, referirnos a ella bajo el mismo epígrafe. En la actualidad, la determinación de la diferencia entre el hombre y el animal es —en filosofía— un problema de antropología filosófica, auxiliada no sólo por la biología, por la psicología y por todas las ciencias del hombre, sino también por lo que se llama la teoría analítica de la vida humana. Observemos, además, que en época reciente las investigaciones cibernéticas (véase COMUNICACIÓN) han vuelto a plantear con gran radicalismo el problema: "¿Qué significa propiamente *pensar?",* cuestión que no puede desligarse de las antes señaladas y que inclusive constituye su mejor acceso a ellas.

I. *Las concepciones aristotélicas y escolásticas. Aristóteles parecía a la* vez afirmar *(De an. 423 a 15*) y negar (ibíd., 434 b 12) que hu-biese un alma en los animales. Sin embargo, no debemos considerar sus ideas al respecto como contradicto-

rias. En primer lugar, tenemos varias definiciones aristotélicas del alma, entre ellas la que figura en *De an.*, II 1, 412 a 27-b 5 —"el alma es el acto primero del cuerpo físico orgánico"— y la que consta en *De an.*, II 1, 414 a 12 —"el alma es aquello por lo cual vivimos, sentimos y entendemos". Aun cuando ambas definiciones se aplican a todos los vivientes (los escolásticos interpretan la segunda no como algo que se refiere a "nosotros, los hombres", sino como algo que concierne a "nosotros, cuerpos vivientes"), es obvio que en la segunda se apunta a la clasificación que, propuesta por Aristóteles, fue elaborada por muchos escolásticos. Hay, según ella, tres almas correspondientes a tres géneros de seres vivientes: el alma vegetativa, θρεπτική, sensitiva, αἰσθητική e intelectiva, νοητική. Con esto puede definirse al hombre como ente que posee alma intelectiva (y, de un modo formal-eminente, alma sensitiva y alma vegetativa), a diferencia de las plantas (que poseen sólo "alma" vegetativa) y de los animales con exclusión del hombre (que poseen "alma" sensitiva y, de un modo formal-eminente, "alma" vegetativa). Así, ciertas cuestiones afectan unívocamente a toda alma, mientras otras (como la llamada extensión y divisibilidad del alma) conciernen sólo al alma humana. La división de los animales en racionales y en brutos coincide con la división de los seres vivientes entre los que poseen y los que carecen de intelecto. O, como dicen los escolásticos, las almas de los brutos *no son subsistentes por sí mismas.* Con esto parecía afirmarse que puede aplicarse el concepto de alma, en tanto que concepto unívoco, al hombre y al animal, sin que se olvidaran las diferencias señaladas. Análogamente, Leibniz pensaba que hay tres conceptos del alma: uno, muy amplio, según el cual el alma es lo mismo que la vida o el principio vital, es decir, el principio de acción interna existente en la mónada y al que corresponde la acción extema; otro, más estricto, según el cual 'alma' designa una especie noble de vida; otro, más estricto aun, según el cual 'alma' designa una especie de vida más noble. En *el* primer concepto el alma es atribuida a todos los seres percipientes; en el segundo, a los que no solamente perciben, sino también sienten; en el último, a los que no sólo perciben y sienten, sino también piensan, es decir, poseen la facultad de razonar sobre verdades universales. Sólo en el último sentido puede hablarse de alma humana (Carta a Wagner, 1710; Erdmann, págs. 279-84).

II. *La concepción cartesiana y las discusiones sobre ella.* Contra lo anterior, Descartes afirmó el automatismo de los brutos. Tal afirmación se halla en varios textos. El más famoso de ellos es la Parte V del Discurso *del método.* Aquí nos referiremos, sin embargo, a otro texto que, aunque menos conocido, es, a nuestro entender, más explícito: una carta a Henry More (1649), en la cual el filósofo francés indicó que el creer que los brutos piensan es el mayor de los prejuicios que hemos retenido de la infancia. Es un prejuicio originado en una comparación meramente superficial de los movimientos de los animales con los de nuestro cuerpo. Como se supone que nuestro espíritu es el principio de nuestros movimientos, se imagina a la vez —dice Descartes— que los brutos deben de poseer un espíritu similar al nuestro. Ahora bien, como hay dos realidades irreductibles —el pensamiento y la extensión—, hay también dos distintos principios de nuestros movimientos: el uno, enteramente mecánico y corpóreo, que depende sólo de la fuerza de los "espíritus animales" y de la configuración de las partes corporales (espíritu que podemos llamar *alma corporal);* el otro, completamente incorpóreo, que es espíritu o alma propiamente dicha y que consiste en una substancia que piensa. Los movimientos de los animales proceden sólo del primer principio. Cierto, dice Descartes, que no podemos demostrar que los brutos piensan. Pero tampoco se puede demostrar que no piensan. Por lo tanto, la tesis de que los brutos carecen de alma es sólo una tesis plausible. Ahora bien, la plausibilidad aumenta cuando tenemos presente no sólo la separación entre la substancia pensante y la substancia extensa, sino también el *hecho* de que los animales carecen de lenguaje articulado, pues "la palabra es el único signo y la única marca verdadera de la presencia de pensamiento en el cuerpo". Así, los animales son autómatas, es decir, sus movimientos pueden explicarse mediante principios mecánicos. Sin embargo, es injusto atribuir a Descartes la idea de que los animales son insensibles; el filósofo no negaba la sensibilidad "en tanto que depende sólo de los órganos corporales" y, por consiguiente, rechazaba que se le acusase de crueldad para con los animales. Su opinión —según confesión propia— no era tanto menospreciar al animal como enaltecer al hombre. Pues se trataba de subrayar la naturaleza pensante de éste y el hecho de que solamente tal naturaleza pensante equivalía al alma inmortal.

Se ha hecho observar que la tesis cartesiana puede tener dos *motivos* íntimamente emparentados: (1) el dualismo de pensamiento y extensión; (2) el extremo mecanicismo con que es concebido cuanto no es pensamiento. A ello se ha agregado un *propósito:* el de salvar la tesis de la inmortalidad del alma. Lo último es lo que ha sido más destacado por los autores de la época. Ahora bien, la oposición a Descartes no significaba, por lo común, negación de la tesis de la inmortalidad, sino adopción de otros argumentos, considerados mejores. Por tal motivo, el propósito cartesiano, si bien importante históricamente, es menos decisivo sistemáticamente. Albert G. Balz ha indicado que, de acuerdo con los textos de la época, la adhesión a la doctrina del automatismo de los brutos constituía una prueba de la fidelidad al cartesianismo: "se era un cartesiano auténtico si se proclamaba que los animales son máquinas" y, a la vez, si se afirmaba ser discípulo de Descartes y se negaba el automatismo, tal discipulado era una burla (Dilly, *Traité de l'âme et de la connoissance des bêtes,* Amsterdam, 1691, apud. Balz, op. *cit.,* en la bibliografía, pág. 107). Esto explica por qué la negación de alma a los brutos era en el cartesianismo una posición *metafísica,* y por qué fue tan abundantemente discutida desde 1650 a 1780 aproximadamente. El número de tratados publicados al respecto es muy crecido. Algunos de ellos son mencionados en la bibliografía de este artículo. Pero, además, debe tenerse en cuenta que todos los au-

tores significados de la época se ocuparon del asunto; así, entre otros, Leibniz, Locke, Cudworth, More, Shaftesbury, Régis, La Forge, Cordemoy, Fontenelle y, desde luego, Bayle. Toda clase de argumentos se utilizaron. Algunos eran de índole metafísica (naturaleza del alma y de la relación *alma-cuerpo,* con las distintas soluciones bien conocidas: dualismo, ocasionalismo, monismo, pluralismo). Otros, de índole empírica (existencia de movimientos naturales involuntarios —lo que probaría el automatismo del cuerpo y la superfluidad de un "alma"—; negación de tales movimientos, o afirmación de que el argumento anterior ignora la distinción tradicional entre el alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma intelectual). Decenas de pruebas y contrapruebas fueron aducidas. Aquí nos interesa sólo, sin embargo, destacar que el sentido último de la doctrina cartesiana *dentro* de su sistema era el apoyo de la metafísica dualista, y *fuera* de su sistema el deseo de hallar una nueva prueba de la naturaleza irreductible y, por lo tanto, inmortal del alma humana.

III. *Descartes y Gómez Pereira.* La doctrina cartesiana sobre el automatismo animal se parece mucho a la de Gómez Pereira. Si acaso, la del último es aun más radical que la del primero, pues deniega inclusive la sensibilidad a los brutos. Parece, pues, natural que se haya planteado el problema (muy discutido en el siglo XVII y parte del XVIII) de si la teoría del filosofo francés al respecto había sido influida por la *Antoniana Margarita;* (1a edición en Madrid, 1554; 2ª edición en Frankfurt, 1610), del filósofo español. Ahora bien, cuando se llamó la atención de Descartes sobre este punto, el autor del *Discurso del método* (véase Carta a Mersenne del 23 de junio de 1641; A. *T.,* III, 386) negó haber recibido tal influencia y hasta haber leído a Gómez Pereira. Más aun: indicó que no consideraba necesario ver el libro (una indicación ciertamente "muy cartesiana"). La mayor parte de los autores de los siglos citados se atuvieron a ella; en todo caso, destacaron que la conexión entre las dos doctrinas era muy problemática. Y ello por dos causas: (1), porque, *de hecho,* no parecía haber habido tal influencia; (2), porque se consideraba que la teoría cartesiana era una consecuencia de su metafísica general, en tanto que la de Gómez Pereira no dependía de ningún principio filosófico previo. Hasta se indicó (ejemplos: el biógrafo de Descartes, Adrien Baillet, en su *Vie de Descartes;* Bayle, en los artículos mencionados del *Dictionnaire;* Feijoo, en el *Teatro Crítico,* Disc. IX; el historiador del cartesianismo, Francisque Bouillier, I, 1868, 3a ed., pág. 153) que esto mostraba claramente la superioridad de la tesis cartesiana y la incomprensión por Gómez Pereira del alcance de su propia doctrina — una opinión harto curiosa, pues no se ve por qué una tesis es superior a otra cuando es una derivación *directa* de un principio metafísico. Entre los autores españoles que se han ocupado del asunto, algunos (Francisco Alvarado, Eloy Bullón, José María Guardia) afirman que ha habido influencia directa; otros (el citado Feijoo, José del Perojo, Narciso Alonso Cortés) la niegan; otros (Marcial Solana) sostienen que hay una analogía. La opinión de Menéndez y Pelayo al respecto es ambigua. Por un lado afirma que Descartes "glosó" la tesis de Gómez Pereira, aunque expresándola de manera menos ingeniosa que el filósofo español. Por otro considera incierta una influencia directa y se inclina por otra indirecta (a través de la *Philosophia sacra,* de F. Valles). Ahora bien, la cuestión de las relaciones entre Gómez Pereira y Descartes es sólo una parte de la cuestión más general acerca de los precedentes que pudiera haber para uno y otro en los filósofos antiguos. Ya a fines del siglo XVII se opinaba que había precedentes de "la paradoja". Huet, por ejemplo, indicaba en su *Censura philosophiae cartesianae* (1689) que hay un precedente en el tratado *De abstinentia,* de Proclo. Lo cual es dudoso, pues si bien hay en Proclo *(In Platonis Theologiam,* III, i) la afirmación de que las almas animales son "simulacros" o "imágenes" de las almas humanas, ello debe entenderse en el sentido de la relación entre la copia y su original. Lo mismo cabe decir de otros textos mencionados por Bayle (Séneca, *De ira,* I, ii: *De brecitate vitae,* XIV) o Baillet (San Agustín, *De quantitate animae,* c. 30; Plutarco; Macrobio); cuando se examinan los textos no se ve de qué modo pueden relacionarse con la tesis de referencia. En cambio, hay dos textos de Aristóteles a los que no parece haberse prestado atención suficiente: el que se halla en *De an,* 434 b 12, al decir que "un animal es un cuerpo sin un alma en él", y el que se encuentra en *De motu animalium,* 701 b 1-14, según el cual los movimientos animales pueden ser comparados con los de los muñecos animados o autómatas, στρέβλαι. Cierto que cuando se piensa que la citada comparación es un método utilizado para comprender la naturaleza del movimiento de los animales es menester emplear mayores cautelas antes de establecer una relación demasiado directa entre la tesis del Estagirita y las de Gómez Pereira y Descartes. En efecto, mientras en los autómatas no hay —dice Aristóteles— cambio de cualidad, en el animal pueden aumentar o disminuir de tamaño o cambiar de forma los órganos de que se sirve para ejecutar los movimientos. En suma, la conclusión más plausible sobre el asunto es la de que ni ha habido precedentes *claros* de la doctrina en cuestión ni han existido *de hecho* relaciones entre el filósofo español y el francés. Ahora bien, no puede ignorarse que hay un aspecto en el cual coinciden los dos filósofos: el aspecto extra-sistemático, según el cual la tesis del automatismo animal es especialmente adecuada, como lo ha advertido B. A. G. Fuller (Cfr. *infra),* para evitar ciertas dificultades que creaba "la existencia de los animales inferiores en los problemas del alma y de la inmortalidad humana".

Referencias al problema en los historiadores del cartesianismo (VÉASE), especialmente en el libro de Francisque Bouillier. El trabajo aludido de Balz es "Cartesian Doctrine and the Animal Soul. An Incident in the Formation of the Modem Philosophical Tradition", en sus *Cartesian Studies,* 1951, 106-157. Entre los libros de los siglos XVII y XVIII que trataron extensamente el problema (además de los textos referidos en el capítulo presente) mencionaremos algunos de los más destacados: De la Chambre, *Traité de la connaissance des animaux, où tout ce qui a esté dit pour, & contre le raisonnement des bestes est examiné,* Paris,

1664. — Padre Posson, *Commentaires ou Remarques sur la Méthode de M. Descartes,* Paris, 1671 (favorable a la tesis cartesiana). — J. B. du Hamel, *De corpore animaio, libri quatuor, seu promotae per experimenta philosophiae, specimen alterrum,* Paris, 1673 (du Hamel es el autor, referido en Ontología [VÉASE], que quería conciliar la filosofía tradicional con la cartesiana). — Padre Pardies, *Discours de la connaissance des bêtes,* Paris, 1696 (si Descartes tiene razón, quizá los hombres sean también máquinas). — Essai *philosophique sur l'âme des bêtes, où l'on traite de son existence & de sa nature et où l'on mêle par occasion diverses réflexions sur la nature de la liberté, sur celle de nos sensations, sur l'union de l'âme & du corps, sur fimmortalité de l'âme, & et où l'on réfute diverses objections de Monsieur Bayle,* Amsterdam, 1728 (obra atribuida por Francisque Bouillier a un tal Boullier y en la cual se defiende el principio inmaterial en los brutos). — M. l'abbé Macy, *Traité de l´âme des bêtes,* 1737 (a favor de Descartes). — G. Daniel, *Voyage du Monde de M. Descartes,* La Haye, 1739 (contra los cartesianos). — *Amusement philosophique sur le langage des bestes,* Paris, 1739 (atribuido al abbé Bougeant; reed. por H. Hastings, Genève, 1954). — M. Guer, *Histoire critique de l'âme des bêtes, contenant les sentiments des philosophes anciens & ceux des modernes sur cette matière,* Amsterdam, 1749 (se mantiene neutral frente a las tesis opuestas). — Los textos de comentaristas referidos en el apartado III y no detallados en el texto del artículo son: Francisco Alvarado, *Cartas,* 1825. — Eloy Bullón, Los *precursores españoles de Bacon y Descartes,* 1905. — José María Guardia, en *Revue philosophique,* XXVIII (1889), 270-9-, 382-407, 607-34, *apud* Joaquín Iriarte, S. J., *Menéndez y Pelayo y la filosofía española,* 1947, pág. 249. — José del Perojo, *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania, apud* Iriarte, *op. cit.,* pág. 153. — Narciso Alonso Cortés, "Gómez Pereira y Alonso de Mercado: datos para su biografía", *Revue Hispanique,* XXXI (1914), 1-62, especialmente 1-29. — Marcial Solana, Historie *de la filosofía española. Época del Renacimiento. Siglo XVI,* 1941, I, 266 sigs. — M. Menéndez y Pelayo, *La Ciencia española,* ed. M. Artigas, 1933, I. — Íd., íd., *Heterodoxos,* Libro V, cap. ii. — Informaciones complementarias sobre estas opiniones en José Ferrater Mora, "¿Existe una filosofía española?", *Revista de filosofía,* II, 1 (1951), 46-64. — El artículo aludido de Fuller es "The Messes Animais Make in Metaphysics", *Journal of Philosophy,* XLVI (1949), 829-38. — Además del libro de Balz citado al principio de esta bibliografía, véase: H. Hastings, *Man and Beast in French Thought of the Eighteenth Century,* 1936. — L. C. Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine,* 1940. — M. Chastaing, "Le 'Traité' de l'abbé Macy et la Vieille réponse' cartésienne du problème de la connaissance d'autrui", *Revue philosophique de la France et de l'Etranger,* Año LXXVIII (1953), 76-86.

ALMA DEL MUNDO. La expresión 'alma del mundo' designa la totalidad del universo concebido como organismo o, mejor dicho, la forma de este universo. La idea de un alma del mundo nace en el mismo momento en que surge el pensar filosófico. La reducción de la totalidad a la unidad, la suposición de que todo está entrelazado representa, en efecto, la admisión de un alma del mundo siempre que, rechazándose el mecanicismo ciego, se admite que el todo tiene un sentido. La explicación platónica del origen del alma del mundo como la mezcla armónica por el demiurgo de las ideas y de la materia, de la esencia de lo Mismo y de lo Otro, puede ser la transcripción mítica de un supuesto metafísico que parece inextirpable en la especulación antigua. Así el cuerpo del mundo está envuelto por su alma; pero, a la vez, el alma del universo se halla en cada una de las cosas de éste, no parcial y fragmentariamente, sino de un modo total y completo. En otros términos, el alma del mundo es aquella realidad que hace que todo microcosmo sea un macrocosmo. Los debates habidos en las escuelas filosóficas antiguas, debates que, bajo distinta forma, se reproducen en todos aquellos momentos de la historia del pensamiento en que —como en el Renacimiento y en el Romanticismo— lo orgánico sustituye a lo mecánico, se centraron particularmente en los estoicos y los neoplatónicos. Unos concebían, en efecto, esta alma del mundo de un modo muy cercano a lo material; el corporalismo de los estoicos no podía dejar de influir sobre su idea del alma cósmica. En efecto, si el mundo es un ser viviente, racional, animado e inteligente, como según Diógenes Laercio (VII, 142) lo mantienen Crisipo en el Libro I de su tratado *De la Providencia,* Apolo-doro en su *Física y* Posidonio en numerosos lugares de sus obras, es viviente, ζῷον, "en el sentido de una substancia animada dotada de sensación". Otros, en cambio, identificaban esta alma del mundo con la razón o bien hacían de ella, como los neoplatónicos, una de las hipóstasis de la unidad suprema. El alma del mundo quedaba entonces desligada de esta unidad; aunque estrictamente subordinada a ella, no podía tampoco confundirse con la unidad primera. La confusión del alma del universo con el primer principio es, en cambio, propia de las tendencias que podrían calificarse de "panteísmo organológico". Desde el momento en que se niega, consciente o inconscientemente, la trascendencia del primer principio, aparece el alma del mundo como lo que religa la totalidad del universo, como lo que expresa esta misma totalidad, o como la propia totalidad en cuanto única realidad existente. Aquí vemos una distinción fundamental entre dos nociones del alma cósmica: la que la convierte en mera expresión de un organismo que es el universo entero, a la vez subordinado a un primer principio, y la que la identifica con este mismo principio, es decir, la que convierte en Dios el alma del mundo. Distinción que casi nunca se hace, cuando menos explícitamente, en los sistemas de la filosofía, donde justamente suele abundar la transposición de uno de dichos conceptos al otro. Así ocurre, por ejemplo, con la especulación sobre el alma del mundo en los pensadores del Renacimiento (Agrippa, Paracelso, algunos místicos, sobre todo Bruno) y en románticos como Schelling. Bruno tiene, ciertamente, conciencia de esta oposición y en ocasiones la declara, pero con el fin de eludir el panteísmo funde a veces las dos nociones en un solo concepto del alma del mundo que es a la vez la divinidad y el principio orgánico del universo. Análogamente, Schelling, que procura eludir las acusaciones de panteísmo señalando que entiende a Dios a la vez como persona y como indiferencia de opuestos, indica que el alma del mundo es lo que religa en una unidad orgánica elementos del universo que, vistos desde fuera

y fragmentariamente, pertenecen al reino de lo mecánico e inorgánico, pero señala también que es última expresión y aun realidad última de dicho universo. El alma del mundo se convierte entonces en un concepto que tiende a unificar el personalismo y el impersonalismo en la idea de lo divino, que procura tender un puente entre el teísmo religioso y el panteísmo filosófico, y por eso el alma del mundo puede ser simultáneamente, no obstante la frecuente distinción que se establece entre ella y la persona divina, principio, sentido y finalidad de un universo que es concebido siempre como un organismo.

E. Hoffmann, "Platons Lehre von der Weltseele", ***Jahr. d. phil. Vereins zu Berlin*** (1919), 48 y sigs. — P. Thévenaz, ***L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque***, 1938. — J. Moreau, ***L'âme du monde de Platon aux stoïciens***, 1939.

ALMA (ORIGEN DEL). Muy debatida ha sido la cuestión del origen de las almas humanas por los teólogos, por muchos filósofos de confesión cristiana y, desde luego, por los Padres de la Iglesia. Nos limitaremos aquí a señalar algunas de las posiciones mantenidas al respecto. Algunas de estas posiciones han sido examinadas con mayor detalle en otros artículos (véase CREACIONISMO, TRADUCIANISMO).

(1) El *creacionismo* afirma que cada una de las almas humanas ha sido objeto de un acto especial de creación divina. Esta doctrina puede entenderse de dos maneras:

(la) Prescindiendo de las llamadas "causas segundas", en cuyo caso puede hablarse de *creacionismo ocasionalista.*

(1b) Teniendo en cuenta las causas segundas y admitiendo que Dios crea el alma cuando se dan las condiciones vitales necesarias. Esta última posición es la de Santo Tomás.

(2) El *traducianismo* afirma que hay una transmisión —no explicada y acaso inexplicable— del alma por los padres en el proceso de la generación. Se subraya aquí, pues, "lo corporal" en la formación del alma.

(3) El *generacionismo* sostiene lo mismo que el traducianismo, pero subraya los motivos espirituales más bien que los corporales.

(4) El *emanatismo* afirma que las almas se producen mediante emanación de una hipóstasis (VÉASE). Usualmente se sostiene que las almas humanas son emanaciones del Alma del Mundo (véase ALMA DEL MUNDO).

(5) La ***teoría de la eternidad y preexistencia de las almas*** afirma que las almas han existido siempre —posiblemente en un "mundo inteligible"— y se han "incorporado", pudiendo, pues, abandonar el cuerpo, el cual es como su prisión o tumba. Platón en el *Fedón* y algunos de los llamados "platónicos eclécticos" han sido los más ardientes defensores de esta teoría.

(6) El *evolucionismo emergentista* sostiene que las almas —o, en general, las conciencias— surgen en virtud de un proceso evolutivo, como resultado (resultado "emergente"; véase EMERGENTE) de la complicación y perfeccionamiento de los organismos biológicos.

ALONSO DE LA VERACRUZ (FRAY) (1507-1584) nac. en Caspueñas (Toledo), estudió en la Universidad de Alcalá de Henares y en la de Salamanca, donde tuvo como maestro a Francisco de Vitoria. En 1536 se trasladó a México, donde terminó su noviciado como agustino. En 1553" fue nombrado catedrático en la Universidad Real y Pontificia de la Nueva España. En sus obras filosóficas, Fray Alonso de la Veracruz se mantuvo fiel a los grandes maestros tomistas y se opuso tanto a la retórica como a las falsas y excesivas sutilezas. Adversario de la interpretación nominalista, Fray Alonso no desdeñaba, empero, lo que pudiera haber de valioso en algunas ideas que no estuvieran dentro de la tradición por él aceptada; es característico de sus escritos, en efecto, la erudición filosófica escolástica y el constante deseo de mantener una línea segura dentro de la mayor diversidad de opiniones. Sus contribuciones principales se encuentran en la lógica y en la filosofía natural, y todo ello con la principal intención de "guiar a los discípulos como por la mano en el camino de la Sagrada Teología". En la primera de sus obras lógicas siguió el modelo de las *Summulae* de Pedro Hispano; en las demás, trató los problemas fundamentales de la *Dialéctica,* tales como los predicables universales y doctrina silogística. En la filosofía natural se atuvo a las cuestiones de ontología del ser corpóreo, discutiendo las principales doctrinas de los escolásticos y tomando como base la interpretación tomista del aristotelismo.

Obras filosóficas principales: *Recognitio Summularum,* 1554. — *Dialéctica Resolutio,* 1554. (Hay una edición facsímil de esta obra: Madrid, 1945.) — *Physica Speculatio,* 1557. — Hay trad. esp. de: *Investigación filosófica natural. Los libros del alma.* Libros I y II, por O. Robles, 1942. — Véase A. Bolaño e Isla, ***Contribución al estudio biobibliográfico de Fray Alonso de la Veracruz***, 1947. — O. Robles, ***Filósofos mexicanos del siglo XVI***, 1950, Cap. I. — A. Ennis, "Fray Alonso de la Vera Cruz, O. S.A. (1507-1584). A Study of His Life and His Contribution to the Religious and Intellectual Affairs of Early Mexico", ***Augustiniana*** V (1955), 52-124.

ALQUIÉ (FERDINAND) nac. (1906) en Carcasona (Aude), fue profesor en la Facultad de Letras de Montpellier y desde 1952 lo es en la Sorbona. Según Alquié, la filosofía no evoluciona de un modo progresivo, pero ello no significa que las diferentes tentativas filosóficas que se despliegan en la historia sean inútiles. Cada una de ellas es el modo como en un conjunto de circunstancias concretas se opera el retorno al ser, por el que el filósofo —y el hombre— siente constante nostalgia a causa de constituir, en el fondo, un retorno hacia sí mismo. Esta vinculación fundamental con el ser es posible, por lo demás, porque tal ser no es un mero concepto ni una simple abstracción, sino la suma de todo lo concreto y viviente — la presencia y la ausencia. Junto a la vinculación de referencia ha investigado Alquié el retomo a la eternidad que se manifiesta en el deseo de ella; nos hemos extendido sobre este punto en el artículo sobre Eternidad (VÉASE). Correspondiendo a estas fundamentales concepciones metafísicas, Alquié ha examinado desde el punto de vista del retorno último al ser diversos sistemas filosóficos, en particular el pensamiento de Descartes, cuyo *Cogito ergo sum* (VÉASE) no es para Alquié una evidencia o un razonamiento, sino una verdadera "experiencia ontológica".

Obras principales: ***Notes sur les principes de la philosophie de Des-***

cartes, 1933. — *Leçons de philosophie,* 2 vols., 1939, nueva edición revisada, 1950. — *Le désir d'éternité,* 1943. — *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes,* 1950. — *La nostalgie de l'Être,* 1950. — *Philosophie du surréalisme,* 1955. 1956. — *L'expérience,* 1957. — *La morale de Kant,* 1957.

ALTERACIÓN puede entenderse en dos sentidos: (1) como transformación de la cualidad actual de una cosa; (2) como transformación de una cosa en algo diferente. Por consiguiente, el término 'alteración' puede aplicarse indistintamente a todas las existencias, aun cuando de un modo propio sólo convenga a la existencia humana. Empleando la terminología hegeliana, puede decirse entonces que la alteración es la acción y efecto de un alterarse *(Anderswerden)* por el cual un ser en sí se transforma en su ser en otro *(Anderssein).* Esta particular significación de la alteración indica ya que, aun concebida como transformación radical de un ser, el resultado de la alteración no anula jamás lo que había antes de alterarse. En otros términos, la alteración puede entenderse, como el devenir, en el sentido de un cambio en la realidad física y en el sentido de un cambio en la realidad psico-espiritual. En el primer caso la alteración excluye toda forma anterior, tal como ocurre en la noción plotiniana de la alteridad (ἑτερότης), la cual "no consiste —escribe Plotino— para una cosa en convertirse en otra de lo que era y después persistir en ese otro estado, sino en ser incesantemente otra de lo que era. Así, el tiempo es siempre otro de lo que era, porque es producido por el movimiento; es el movimiento al ser medido, es decir, el movimiento sin reposo" *(Enn.,* VI iii, 22). En el segundo, la alteración es, en última instancia, la consecuencia de una historicidad. Este último sentido es el que se da habitualmente a la alteración. Cuando se habla, como lo hace Ortega y Gasset, de un alterarse que es un no vivir desde sí mismo, sino desde "lo otro", cuando se indica que la alteración como enajenación de la propia vida es sólo el primer momento de la pérdida en las cosas, cuyos dos momentos sucesivos son la retirada en la propia intimidad o ensimismamiento y la nueva sumersión en el mundo o acción, se alude siempre, en efecto, a la alteración "histórica" y no simplemente "física". Con todo, hay ciertos equívocos que conviene evitar en toda dilucidación de las nociones de alteración y de ensimismamiento. Encerrarse puede significar: (A) tener conciencia clara, no estar fuera de sí o enajenado; retirarse a lo íntimo; por lo tanto, desatender lo externo en cuanto es lo mostrenco y falsea el propio ser; esta retirada es necesaria como paso previo a una espiritualización del ser que sólo se consigue mediante la abertura del auna al valor; (B) la acción mecánica de la obsesión, en la cual se desatiende lo externo, mas para volcarse en la selva interna de los apetitos y del egoísmo. Análogamente, la alteración o salida de sí puede significar: (a) sumisión a lo externo como la corriente ciega que destruye lo entrañable; (b) abandono a lo externo considerado como lo valioso, sumisión a lo que trasciende del propio ser, no sólo porque constituye un reino de esencias y de valores que deben reconocerse y realizarse, mas también porque hay un fundamento último que religa este ser.

ALTERIDAD. Véase ALTERACIÓN y OTRO (EL).

ALTRUISMO. El término *altruisme* ('altruismo') fue introducido por Auguste Comte. En su opinión, el altruismo —que implica, entre otros efectos, la benevolencia, pero que no se reduce a ella— se opone al egoísmo — el cual supone el amor exclusivo a sí mismo en detrimento de los demás. Según Comte, el altruismo "cuando es enérgico, es siempre más apropiado que el egoísmo para dirigir y estimular la inteligencia, inclusive en los animales" *(Système de politique positive,* I [1851], pág. 693). El altruismo no es, pues, un vago sentimiento de afecto; constituye la base para una moral sistemática *(ibíd.,* IV, pág. 289). Debe defenderse y desarrollarse, pues, un "régimen altruista" en oposición al "régimen egoísta". El término en cuestión fue acogido y popularizado por Spencer en sus *Principios de psicología.*

La moral del altruismo no está necesariamente basada en el utilitarismo (VÉASE). En éste todo altruismo está dirigido por la idea de que el afecto hacia otros es, en último término, más beneficioso para todos que cualquier forma de malevolencia. En todo caso, el altruismo es defendido como un principio que puede, y suele, resultar beneficioso para la comunidad; el utilitarismo se deriva del altruismo y no a la inversa. Puede preguntarse entonces si la moral del altruismo es una forma moderna o laica del amor al prójimo cristiano. Max Scheler niega rotundamente que tal suceda. Según Scheler, el altruismo de Spencer (y de Comte) representa la culminación de la moral moderna de la filantropía. Éste se basa en el resentimiento, y opone al "simple entregarse a otro por ser otro" el amor cristiano dirigido a la persona espiritual, y contrario al sacrificio de la propia salvación, que tiene para el cristiano un valor tan alto como el amor al prójimo. El "amar al prójimo como a sí mismo" se contrapone, pues, según Scheler, al "amar al prójimo más que a sí mismo", que a su entender representa una manifestación del resentimiento, una forma del odio a sí mismo. En la intención de Comte, el altruismo significa el movimiento de proyección al yo ajeno que detiene los impulsos naturales del amor propio y que debe vencer forzosamente, en una sociedad positiva, a esos impulsos, constituyendo de tal modo el fundamento moral de la nueva sociedad. Análogamente, Simmel estima, en su *Introducción a la ciencia moral,* que el altruismo representa la expresión del egoísmo del grupo social, pero esto ocurre solamente en el caso de que este grupo esté, como diría Bergson, cerrado. Cuando el grupo se abre o se trasciende a sí propio, puede haber ya entonces en el altruismo, aun adoptando sociológicamente la forma del egoísmo del grupo, la tendencia a basarse en una instancia objetiva.

ALUCINACIÓN se llama a la percepción de algo que no existe, o bien, aunque menos frecuentemente, a la no percepción de algo existente. La alucinación suele distinguirse de la falsa representación de una imagen por el hecho de que mientras en este último caso la percepción es imprecisa y hay siempre alguna conciencia de la no existencia del objeto correspondiente, en el primero coexiste la conciencia de la existencia con la percepción clara y terminante. Los casos puros

de alucinación son raros; por lo general, las alucinaciones se presentan mezcladas con la representación consciente de imágenes que no responden a situaciones objetivas externas. En algunos casos, las alucinaciones se refieren a estados internos, estáticos o cinestésicos, por los cuales el propio yo y el mismo cuerpo del que sufre la alucinación se ofrecen a él de una forma totalmente alucinatoria: fenómenos de cambio de personalidad, sensaciones de alejamiento de sí mismo, etc.

W. Specht, "Zur Phänomenologie und Morphologie der Halluzination", *Zeitschrift für Pathopsychologie,* (IV). — P. Quercy, *Les hallucinations,* 2 vols., 1930 (I. *Philosophes et mystiques. II. Études cliniques).* — Gerhard Schorsch, *Zur Theorie der Halluzinationen,* 1934. — J. Paulus, *Le problème de l'hallucination et l'évolution de la Psychologie d'Esquirol à Pierre Janet,* 1941.

AMALRICO DE BÈNE, Amaury de Bène (t 1206/07) nac. en Bène (diócesis de Chartres), profesor en París, mantuvo una doctrina sobre la naturaleza de Dios que fue considerada como peligrosamente cercana al panteísmo y condenada en el Sínodo de París de 1210. Esta doctrina parece haber sostenido que Dios constituye la esencia de todas las cosas y, por consiguiente, que no hay diferencia esencial entre Dios y las criaturas, que son entonces manifestaciones visibles de Dios. Entre las consecuencias de esta doctrina se halla la de la inseparabilidad del mal y del bien, por cuanto ambos proceden de Dios, así como la supresión de toda culpa o recompensa. Hay que advertir que el panteísmo citado constituye una de las interpretaciones posibles de la tesis de que Dios es el supremo ser causal. Algunos autores, ya en la época de Amalrico de Bène, mantuvieron que la doctrina del filósofo no desembocaba en el panteísmo, sino que constituía una elaboración de la concepción dionisiana de Dios como causa de todas las cosas y de la concepción paulina de Dios como el que es todo en todo. Las autoridades eclesiásticas consideraron, sin embargo, que aun apoyándose en tales concepciones, Amalrico y sus partidarios, los amalricianos *(amauriciani),* las entendían únicamente en un sentido panteísta. (Véase también DAVID DE DINANT.)

Véase Clemens Baeumker, *Contra Amaurianos. Ein anonymer, wahrsscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII Jahrhunderts,* 1926 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXIV, 5-6). — C. Capelle, *Autour du décret de 1210: III. Amaury de Bène, étude sur son panthéisme formel,* 1932 [Bibliothèque thomiste, 16]. — M. Th. d'Alverny, "Un fragment du procès des Amauriciens", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* XXV-XXVI (1950-1951), 325-36. — Mario del Pra, *Amalrico di Bène,* 1951.

AMANUAL. Véase HEIDEGGER (MARTIN).

AMBIGÜEDAD. SOFISMA, VAGUEDAD.

AMELIO tenía como verdadero nombre, según Porfirio *(Vit. Plot., 7),* el de Gentiliano. Fue uno de los más fieles discípulos de Plotino (v.), quien prefería llamarle Amerio, porque mejor le cuadraba que se derivara su nombre de 'ἀμερεία', indivisibilidad, que de 'ἀμελεία', descuido. Nacido en Etruria, Amelio estuvo con Plotino en Roma a partir del año 246. Proclo le atribuyó comentarios al *Timeo* y a la *República.* También escribió un tratado titulado *Sobre la diferencia entre las opiniones de Plotino y las de Numenio,* περὶ τῆς κατὰ τὰ δόγματα τοῦ Πλωτίνου πρὸς τὸν Νουμήνιον διαφορᾶς,, dedicado a Porfirio y redactado para destruir los rumores que corrían en Grecia según los cuales Plotino era un plagiario de Numenio de Apa-mea. Según Porfirio *(op. cit.,* 20), Amelio siguió en general la doctrina de Plotino, pero por su composición y estilo sus opiniones aparecen distintas, y a veces inclusive opuestas, a las de su maestro. Sin embar-go según la reseña dada por Proclo, las diferencias no parecen ir más allá de una elaboración del método tricotómico, aplicándolo a la inteligencia, la cual no es, a su entender, una unidad, sino que está dividida en tres partes: la que es, la que posee y la que contempla.

Art. de J. Freudenthal sobre Amelio (Amelius) en Pauly-Wissowa.

AMIDISMO. Véase BUDISMO.

AMMONIO SACCAS (del sobrenombre Σακκᾶς, "el que lleva alforjas") *(ca.* 175-242) fue maestro de Plotino y ejerció una gran influencia no solamente sobre éste, sino también sobre muchos otros filósofos de la época (por ejemplo, Longino y los abajo citados). A causa de ello es considerado por algunos autores como el padre del neoplatonismo (título que otros reservan para Numenio de Apamea y que la mayor parte de los historiadores dan solamente a Plotino). Según cuenta Porfirio *(Vit. Plot.,* 3) Plotino estudió once años con Ammonio, el cual fue maestro asimismo de Orígenes y Herenio. Los tres prometieron guardar en secreto las doctrinas de su maestro, pero, según Porfirio, sólo Plotino cumplió la promesa. La enseñanza de Ammonio —desarrollada en forma oral— parecía tender a un sistema ecléctico en el cual se combinaban armónicamente elementos platónicos y aristotélicos — una muy acusada característica de la mayor parte de los sistemas neoplatónicos, pero correspondiente también a las opiniones de los llamados platónicos eclécticos. Según Nemesio, Ammonio se ocupó especialmente del problema de la naturaleza del alma y de su relación con la Inteligencia, en un sentido muy parecido al posteriormente desarrollado por Plotino.

G. V. Lyng, "Die Lehre des Ammonios Sakkas", *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Christiania,* 1874. — F. Heinemann, "A. Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus", *Hermes,* LXI (1926), 1-27. — K. H. S. Jong, *Plotinus of A. Saccas,* 1941 (monografía). — E. Seeberg, "A. Sakkas", *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* LXI (1942), 136-170. — Eleuterio Elorduy, S. I., *Ammonio Sakkas. I: La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Pseudo-Areopagita,* 1959 [Estudios Onienses. Série I, vol. 7]. — Véase también Klaus Kremer, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule,* 1961 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie der Mittelalters, 39, Heft 1).

AMOR. Se usa el término 'amor' para designar actividades, o el efecto de actividades, muy diversas; el amor es visto, según los casos, como una inclinación, como un afecto, un apetito, una pasión, una aspiración, etc. Es visto también como una cualidad, una propiedad, una relación. Se habla de muy diversas formas del amor: amor físico, o sexual; amor maternal, amor como amistad; amor al mundo; amor a Dios, etc. Inclusive dentro de una especie determinada de amor se in-

troducen variantes; así, Stendhal, al referirse al amor del hombre por la mujer, y de la mujer por el hombre, distingue entre el amor-pasión, el amor-gusto, el amor físico, y el amor de vanidad (*De l'amour*, I, 1). Abundan los intentos de clasificar, y ordenar jerárquicamente, las diversas clases de amor; como ejemplo reciente mencionamos la obra sobre "los cuatro amores" *(The Four Loves* [1960], *passim),* de C. S. Lewis, en la cual el autor describe y analiza: el amor hacia lo subhumano (ciertos animales), considerado como un "gusto por" *(liking);* el afecto; la amistad; el eros, y la caridad. Muchas de las distinciones propuestas recomiendan el uso de varios términos ('agrado', 'gusto', 'afecto', 'atracción', 'deseo', 'amistad', 'pasión', 'caridad', etc., etc.), pero persisten en agrupar sus significados bajo el concepto común de "amor". Las dificultades que ofrece la variedad del vocabulario, junto con la supuesta unidad significativa del concepto principal, se encuentran no sólo en las lenguas modernas, sino también en latín y en griego. En latín hay los vocablos *amor, dilectio, charitas (y* también Eros, en tanto que designa el amor personificado en una deidad). En griego hay los vocablos ἔρος, ἀγάπη, φιλία. En consecuencia, la tarea de escribir un breve artículo sobre la noción de amor en general es harto compleja, inclusive limitándose a los aspectos más usualmente destacados por los filósofos —tales como el amor en sentido metafísico y cósmico-metafísico, y el amor como relación personal, por lo demás frecuentemente entrelazados. Intentaremos sortear estas dificultades presentando un rápido bosquejo histórico de la noción de amor dentro de las especulaciones filosóficas más conocidas, con sólo ocasionales distinciones terminológicas. Al final del artículo proporcionaremos una idea de varias concepciones filosóficas actuales, elegidas —por desgracia, un tanto arbitariamente— entre las muchas existentes.

Empédocles (VÉASE) fue el primer filósofo que utilizó la idea del amor en sentido cósmico-metafísico, al considerar el amor, φιλότης, y el conflicto o lucha, νεῖκος, como principios de unión y separación respectivamente de los elementos que constituyen el universo (Cfr. sobre todo Diels B 17, 7-8). Pero la noción de amor adquirió una significación a la vez central y compleja solamente en Platón —quien hace decir a Sócrates *(Symp.*, 177 E) que el amor, el ἔρως, es el único tema de que puede disertar con conocimiento de causa. Muchas son las referencias al amor, las descripciones del amor, y las clasificaciones del amor, que hallamos en Platón. Nos limitamos a algunas. El amor es comparado con una forma de caza (*Soph.*, 222 E) — comparación, por lo demás, frecuente en dicho filósofo (véase METÁFORA) y que aplica a otras actividades; por ejemplo, al conocimiento. El amor es como una locura *(Phaed.*, 231 E); es un dios poderoso *(ibíd.*, 242 A). Pero no hay sólo una, sino varias clases de amor, y no todas son igualmente dignas. Puede hablarse, por ejemplo, de un amor terrenal y de un amor celeste *(Symp.*, 180 A-C) — como hay una Venus demótica y una Venus olímpica. El amor terrenal es el amor común; el amor celeste es el que produce el conocimiento y lleva al conocimiento. Puede haber tres clases de amor: el del cuerpo, el del alma, y una mezcla de ambos *(Leg.*, II 837 A C). En general, el amor puede ser malo o ilegítimo, y bueno o legítimo: el amor malo no es propiamente el amor del cuerpo por el cuerpo, sino aquel que no está iluminado por el amor del alma y no tiene en cuenta la irradiación sobre el cuerpo que producen las ideas. Sería precipitado, pues, hablar en el caso de Platón de un desprecio del cuerpo *simpliciter;* lo que sucede es que el cuerpo debe amar, por así decirlo, por amor del alma. El cuerpo puede ser de este modo aquello en que un alma bella y buena resplandece, transfigurándose a los ojos del amante, que así descubre en el amado nuevos valores por acaso invisibles a los que no aman. Tras las numerosas difiniciones y elogios del amor que figuran en *El Banquete* —a los que deben agregarse los contenidos en el F*edro*—, Platón se esfuerza por probar que el amor perfecto —principio de todos los demás amores— es el que se manifiesta en el deseo del bien. El amor es para Platón siempre amor a algo. El amante no posee este algo que ama, porque entonces no habría ya amor. Tampoco se halla completamente desposeído de él, pues entonces ni siquiera lo amaría. El amor es el hijo de la Pobreza y de la Riqueza; es una oscilación entre el poseer y el no poseer, el tener y el no tener. En su aspiración hacia lo amado, el acto del amor por el amante engendra; y engendra, como dice Platón, en la belleza. Aquí se inserta el motivo metafísico dentro del motivo humano y personal. Pues, en último término, los amores a las cosas particulares y a los seres humanos particulares no pueden ser sino reflejos, participaciones, del amor a la belleza absoluta *(Symp.*, 211 C), que es la Idea de lo Bello en sí. Bajo la influencia del verdadero y puro amor, el alma asciende hacia la contemplación de lo ideal y eterno. Las diversas bellezas —o reflejos de lo Bello— que se hallan en el mundo son usadas como peldaños en una escalera que lleva a la cumbre, la cual es el conocimiento puro y desinteresado de la esencia de la belleza. Como el forastero de Mantinea "revela" a Sócrates al final de *El Banquete*, el amor es la contemplación pura de la belleza pura y absoluta — de la belleza divina, no contaminada con nada impuro y trascendiendo todo lo particular.

En casi todos los filósofos griegos hay referencias al tema del amor, ya sea como principio de unión de los elementos naturales, ya como principio de relación entre seres humanos. Pero, después de Platón, sólo en los pensadores platónicos y neoplatónicos es considerado el amor como un concepto fundamental. Entre los muchos ejemplos que pueden aducirse al respecto, mencionaremos tres.

En Plutarco *(De Iside et Osiride,* cap. 53), el amor, ἔρως, es un impulso que orienta la materia hacia el primer principio (inteligible). El amor es una aspiración de lo que carece de forma (o tiene sólo mínimamente forma) hacia las formas puras y, en último término, hacia la Forma Pura del Bien. En Plotino (Cfr. especialmente *Enn.*, VI vii 21) el amor es asimismo lo que hace que una realidad vuelva su rostro, por así decirlo, hacia la realidad de la cual ha emanado, pero Plotino habla muy particularmente del amor del alma a la inteligencia, νοῦς. La noción de amor parece ocupar el más importante lugar en el pensamiento de Porfirio. En su *Epistola ad Marcellam (* § 24, ed. Nauck, p. 189), Porfirio habla de cuatro principios de Dios: la fe, πίστις, la verdad, λήθειο, la esperanza, ελπίς, y el

amor, ἔρως (el amor es mencionado, en rigor, en tercer lugar dentro de esa enumeración, pero no creemos que el orden exprese prioridad de un principio; es más probable que todos esos principios sean para Porfirio igualmente "constituyentes" de la divinidad).

En las especulaciones neoplatónicas el concepto de amor tiene un sentido predominantemente metafísico o, si se quiere, metafísico-religioso. En la concepción cristiana el motivo religioso se expresa con frecuencia en términos "personales". No sucede esto, por supuesto, con todo amor, sino con ese amor llamado "caridad" (ἀγάπη, *charitas).* La caridad es una de las tres virtudes llamadas "teólogales" (junto con la fe y la esperanza), Parece tener, además, el primado sobre las otras dos. Así, en las famosas palabras de San Pablo — a que nos hemos referido ya en el artículo dedicado al Apóstol, pero que conviene tener aquí de nuevo presentes: "Cuando tenga el don de profecía, la ciencia de todos los misterios y todo el conocimiento; cuando tenga inclusive toda la fe necesaria para trasladar las montañas, nada tendré si no tengo caridad" (I Cor., XIII, 2). Todo desaparece —las profecías, la ciencia—, pero la caridad permanece. "La fe, la esperanza y la caridad permanecen, pero la más grande de todas es la caridad" (I Cor., XIII, 13). Fundamentales al respecto son también esas palabras (en I *Juan,* IV, 7 y siguientes) : "el amor [la caridad, ἀγάπε] viene de Dios y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce Dios". El que no ama, no ha conocido Dios, pues *"Dios es Amor"* [ὁ θεός ἀγάπη ἐστίν ; podría aquí emplearse asimismo el término 'caridad', pero es usual en este caso emplear 'Amor']. Podemos amar a Dios, porque el amor viene de Dios: "el amor de Dios es perfecto en nosotros". Y este amor de Dios que hace posible amar a Dios es asimismo el fundamento del amor del hombre a su prójimo y al mundo. En sentido originario y auténtico, pues, todo amor se halla dentro del horizonte de Dios: amar es, en rigor, "amar a Dios y por Dios".

Muchas son las referencias que hace San Agustín a la noción de amor. Los términos empleados por San Agustín son *charitas, amor y dilectio.* A veces tienen el mismo significado (como en la expresión *amor seu dilec- tio);* a veces establece distinciones entre ellos. San Agustín considera con frecuencia la caridad como un amor personal (divino y humano). La cari- dad es siempre buena (o "lícita"); en cambio, el amor puede ser bueno o malo según sea respectivamente amor al bien o amor al mal. El amor del hombre a Dios y de Dios al hombre es siempre un bien. En *este* sentido cabe entender la famosa frase agustiniana: *Dilige et quod vis fac* (que muchas veces se cita como: *Ama et fac quod vis* y que escribió precisamente en su comentario a Juan [VII]). El amor del hombre por su prójimo puede ser un bien (cuando es por amor de Dios) o un mal (cuando se basa en una inclinación (*dilec-tio]* puramente humana, es decir, desarraigada del amor a Dios y por Dios). En tanto que amor al bien —que es una manifestación del amor a Dios—, el amor mueve la voluntad. Por este movimiento el alma es llevada a su bienaventuranza, la cual solamente puede hallarse en el seno de Dios. El amor en tanto que amor al bien carece de medida *(ipse ibi modus est sine modo amare,* como escribió Se-verino, amigo de San Agustín, al resumir su pensamiento al respecto). Pero ni siquiera se puede decir que amar un bien es suficiente; el amor a un bien (por lo tanto, a algo particular) sólo es "lícito" cuando tiene lugar por amor *al* Bien, esto es, a Dios. En este sentido se entiende la frase de San Agustín según la cual la caridad es aquella virtud mediante la cual se ama lo que debe amarse *(virtus est charitas, qua in quod diligendum est diligitur [Ep.* CLXVII]). Y por eso el amor no es ciego, sino lúcido, pues abre el alma al Bien y al Ser — o, como diría Max Scheler, apoyándose en las ideas agustinianas, al reconocimiento de los valores en tanto que objetivos.

Insistir demasiadamente sobre el amor puede llevar al pensamiento cris- tiano a ciertas dificultades. Algunas de éstas aparecen en San Clemente *(Strom.,* IV 22), el cual parece reducir la vida divina y, en general, todo ser y perfección, a amor, desembocando en la "gnosis del amor".

Aquí se encuentra el origen de lo que se ha llamado "la disputa sobre el amor puro", en la que participaron, entre otros, en la época moderna, Leibniz y Fénelon. No nos es posible tratarla aquí; tampoco podemos extendernos sobre el contenido de los numerosos "Tratados del amor de Dios" (el título, dicho sea de paso, que al principio pensó dar Unamuno a su obra, *Del sentimiento trágico de la vida),* con el frecuente título *De diligendo Deo.* Filosóficamente, dentro del pensamiento cristiano, nos importa más referirnos brevemente a Santo Tomás. Éste define la *chantas* como una virtud sobrenatural; como tal, hace posible que las virtudes naturales sean plenarias y verdaderas, ya que, como en S. *theol.,* II - IIa 9. XXIII, a. 7 ad 3, ninguna virtud es verdadera *(vera)* sin la caridad. Sin ella, además, el hombre no puede alcanzar la bienaventuranza. Pero Santo Tomás no niega por ello la "autonomía" de las "virtudes naturales", De hecho, éstas pueden existir sin la caridad, ya que de suponerse lo contrario tendría que concluirse que ninguno de los hombres que han carecido, o carecen, de la revelación cristiana, han podido, o pueden, ser buenos. Como en muchos otros puntos, Santo Tomás se esfuerza aquí también en delimitar esferas sin perjuicio de concluir a su subordinación jerárquica. Además, Santo Tomás trata del amor como una inclinación, y habla del amor natural como de una actividad que lleva a cada ser hacia su bien. En este sentido puede decirse, con toda generalidad, que el amor mueve. El amor puede ser sensitivo e intelectual (VÉASE APETITO). El amor que consiste en elegir libremente el bien es el que constituye el fundamento de la caridad. Por supuesto, el fundamento último del verdadero amor es también, para Santo Tomás, Dios, y es Él el que mueve por amor a las criaturas que aspiran al Sumo Bien. Este es el *Amor che muove il Sol e l'altre stelle,* con que concluye Dante (tomista y a la vez aristotélicamente) la *Divina Comedia.*

Aunque arraigado en la esfera personal (de la Persona divina), el concepto de amor tiene también aquí un sentido cósmico-metafísico. Posiblemente depende del lenguaje que se emplee —el teológico o el filosófico— el que se subraye uno u otro aspecto del amor.

Nos hemos referido *grosso modo* a dos visiones del amor: la griega (particularmente la platónica) y la cristia-

na. En diversas ocasiones se ha intentado establecer una distinción tajante entre ellas. La más conocida (expresada por Scheler en *El resentimiento en la moral)* puede resumirse del siguiente modo.

En la concepción griega el amor es aspiración de lo menos perfecto a lo más perfecto. Supone, pues, la imperfección del amante y la (supuesta o efectiva) perfección (o mayor perfección) del amado — o de lo amado. Cuando la perfección de lo amado es absoluto, nada importa últimamente sino él. Lo amado es la perfección en sí, el sumo bien — o lo bello y bueno en sí conjuntamente. Lo amado mueve al amante —o lo más perfecto a lo menos perfecto— ejerciendo sobre él una atracción. Lo amado no necesita a su vez amar; su ser consiste en ser apetecible y deseable. El "movimiento real" parte del amante, pero el "movimiento final" parte de lo amado. La relación entre amante y amado puede ejemplificarse en los individuos humanos, pero lo que sucede en éstos es un caso particular —bien que muy importante— de una relación cósmico-metafísica. El amor puede ser descrito como la marcha de cada cosa hacia su perfección o bien hacia el ser lo que cada cosa es en su perfección o idea y dentro de un orden ontológico.

En la concepción cristiana el amor parte de lo amado también, y no sólo como causa final (aunque puede asimismo tener este sentido), sino como "movimiento real". En rigor, hay más amor en lo amado que en el amante, pues el amor auténtico —el modelo de todo amor— es la tendencia que tiene lo superior y perfecto de "descender", por así decirlo, hacia lo inferior e imperfecto con el fin de atraerlo hacia él y salvarlo. El amor no es, así, apetencia, sino superabundancia. Por eso mientras para los griegos el Sumo Bien no necesita amar, para los cristianos puede inclusive ser identificado con el amor. La propia justicia queda disuelta en el amor. Lo cual no significa que para el cristiano el amor sea meramente compasión (VÉASE). Lo compadecido es estimado como algo que merece justicia o piedad; lo amado es amado por sí mismo, en virtud de una exuberancia de la cual Dios constituye el modelo supremo.

Las distinciones anteriores ayudan a comprender no pocos rasgos distintivos de las concepciones expuestas. Sin embargo, el asunto es más complejo. Por ejemplo, se ha discutido a veces (Nygren; *op. cit. infra)* si el amor *(agápe)* en sentido paulino se refiere efectivamente al amor a Dios. Lo más seguro es que tenga tal sentido (como se ve en *Rom.*, VIII, 28 y en I *Cor.*, II 9, entre otros lugares). Pero esta y otras muchas cuestiones relativas al significado del amor como a*gápe* están lejos de ser resueltas. Por otro lado, es precipitado afirmar que la diferencia entre las concepciones griega y cristiana se revela a través del uso respectivo de los términos *éros* y *agápe* (o *caritas).* Finalmente, no puede olvidarse que los motivos que hemos llamado cósmico-metafísicos (o por lo menos metafísicos) ejercen una impronta considerable en ciertas ramas de la tradición cristiana, especialmente en la teología cristiana de inspiración griega. Este último punto ha sido tratado por Xavier Zubiri *(Naturaleza, Historia, Dios* [1944], págs. 480 y sigs.). Procederemos a citar varios pasajes significativos. Según Zubiri, si en la teología cristiana de inspiración griega se toma la ἀγάπη en su primaria dimensión ontológica y real, a lo que más se parece es al ἔρως del clasicismo. Por eso la indudable diferencia, y aun oposición, entre ἔρως y ἀγάπη se da "dentro de una raíz común". Es "una oposición de dirección dentro de una misma línea: la estructura ontológica de la realidad". Aun cuando los latinos han vertido casi siempre ἀγαπη por *charitas*, debe tenerse en cuenta que en la Patrística griega se empleó el vocablo ἔρως. Así sucede con Dionisio el Areopagita (*De div. nom.*). La distinción entre ἔρως y ἀγάπη no suprime la posibilidad de entender el concepto de *charitas* metafísicamente, y de utilizar en consecuencia el término clásico ἔρως en sentido ontológico. Zubiri apunta que por la común dimensión por la que envuelven un "fuera de sí", el *éros* y la *agápe* no se excluyen entre sí, cuando menos en los seres finitos. De ahí que los latinos de inspiración griega distinguieran entre ambas con gran precisión. "El *éros* es el *amor natural"*, en tanto que la *ágape* es el *amor personal.* En el primero hay inclinación por naturaleza hacia los actos para los cuales está capacitado; en el segundo hay entrega del propio ser por liberalidad. Así, "en la medida en que la naturaleza y persona son dos dimensiones metafísicas de la realidad, el amor, tanto natural como personal, es también algo ontológico y metafísico." Y así también "la caridad, como virtud moral, nos mueve porque estamos ya previamente instalados en la situación metafísica del amor".

En cualquier trabajo relativamente completo sobre el problema del amor y de su historia habría que tener en cuenta, junto a los rasgos generales antes mencionados, importantes variantes introducidas por diversos autores. El problema del amor como amor a Dios fue tratado, por ejemplo, extensamente por varios autores medievales. Entre ellos mencionamos a Guillermo de Saint-Thierry *(De natura et dignitate amoris),* San Bernardo *(De diligendo Deo),* Aelredo de Rievaulx *(Speculum caritatis),* Pedro Abelardo *(Introductio ad theologiam) y* los llamados Victorinos: Hugo de Saint Victor y Ricardo de Saint Victor. San Bernardo y los Victorinos (especialmente Ricardo de San Victor) se ocuparon del problema del amor intensamente. Para San Bernardo el amor en cuanto amor puro (a Dios) es, en el fondo, una experiencia mística, un "éxtasis". El amor se basta a sí mismo. Ello no significa que San Bernardo abogue por el quietismo (VÉASE). El amor del hombre a Dios es consecuencia del amor de Dios al hombre y a las criaturas. Por otro lado, San Bernardo distingue entre varias especies de amor, tales como —para dar un solo ejemplo— el amor carnal, el racional y el espiritual. El predominio de la idea del amor espiritual sobre otras especies de amor en místicos y teólogos medievales no significa, por lo demás, que no se escribiera en la época sobre el amor humano; no debe olvidarse que en el siglo XII, en el mismo momento en que se desarrollan todas las implicaciones del amor divino de carácter místico, florece la literatura del llamado "amor cortés". En un artículo como el presente no hay más remedio que excluir este complejo material. Lo mismo sucede con las numerosas ideas sobre el amor y sus especies en autores renacentistas y modernos. Aun limitándose a consideraciones de naturaleza propiamente filosófica, la literatura renacentista y moderna sobre la cuestión es abun-

dantísima. Piénsese sólo en Marsilio Ficino, en León Hebreo, en Giordano Bruno — o, más tarde, en la concepción spinoziana del "amor intelectual a Dios" al final de la *Ética, o* en las ideas contenidas en el breve tratado supuestamente pascaliano titulado "Discurso sobre las pasiones del amor". Tendremos que prescindir aquí de estas ideas en parte por razones de espacio, en parte porque cuando son lo suficientemente importantes se hallan expuestas en los artículos dedicados a los filósofos que las cultivaron, y en parte también porque en lo fundamental, y en el sentido en que liemos tratado aquí el problema, no pocas de las nociones desarrolladas en los citados períodos tienen raíces neoplatónicas o cristianas (o ambas a un tiempo) y pueden entenderse a partir de algunas de nuestras dilucidaciones. Observaremos solamente que, además de seguirse tratando el amor en sentidos teológico y metafísico de acuerdo con vías tradicionales, muchos autores de la época moderna han prestado gran atención al fenómeno del amor desde el punto de vista psicológico y sociológico —- como una de las "pasiones del alma", como una emoción, como uno de los posibles modos de relación de los seres humanos en la sociedad, etc. Tres cuestiones se han discutido con gran frecuencia: (1) Si el amor humano es un fenómeno de índole puramente subjetiva —si es, como pretendía Stendhal, el resultado de un proceso (en rigor, dos procesos) de "cristalización" en el ánimo del amante— o si es una emoción reveladora de cualidades y valores en el ser amado; (2) Si tal amor está fundado en una estructura psicofisiológica, o simplemente fisiológica (sobre todo, si está fundado en el deseo sexual exclusivamente, apareciendo como un epifenómeno de éste), o si tiene una autonomía con respecto a los procesos orgánicos, esto es, si es en principio irreductible a ellos; (3) Si el amor humano es un proceso o una serie de procesos inalterables, fundados en una "naturaleza humana" permanente, o si tiene una historia — si, como sostiene Ortega y Gasset, es una "invención humana" surgida en un momento de la historia, y hasta una "creación literaria". A finales del siglo xix y a principios de nuestro siglo ha habido gran copia de teorías subjetivistas, reduccionistas y naturalistas; luego —especialmente con la fenomenología— se ha tendido a tratar el amor de un modo "objetivista", no reduccionista y no naturalista (lo último no significa necesariamente "espiritualista", sino que puede significar "historicista"). Es primeramente en relación con estos problemas (especialmente con [1] y [2] que terminaremos presentando tres concepciones contemporáneas sobre la noción de amor: la de Max Scheler —ligada a una teoría de los valores—; la de Joaquín Xirau —que, apoyado en Scheler, ha edificado una metafísica a base de una fenomenología de la "conciencia amorosa"— y la de Jean-Paul Sartre — donde el amor aparece dentro del análisis de la estructura del "Ser-para sí-para otro".

La ideas de Scheler —expresadas principalmente en su *Ética,* en *Naturaleza y formas de la simpatía,* y en sus estudios sobre "El pudor" y "Ordo amoris" (Cfr. bibliografía en el artículo sobre el citado filósofo)— tienen raigambre agustiniana y pascaliana, pero se apoyan filosóficamente en la axiología objetivista por él elaborada en detalle. Scheler rechaza que el amor sea una idea innata que se derive exclusivamente de la experiencia, o que sea un impulso elemental (acaso procedente de la *libido).* Se trata como en Brentano (VÉASE) de un proceso intencional (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD) que trasciende hacia lo amado, lo cual es amado porque es valorado, esto es, valorado positivamente — como el odio trasciende hacia lo odiado en cuanto desvalorado, o "valorado" negativamente. El amor no puede confundirse, pues, tampoco con la simpatía, la compasión o la piedad. En cuanto acto intencional, o conjunto de actos intencionales, posee sus leyes propias, las cuales no son psicológicas, sino axiológicas. El amor (y el odio) no son tendencias o impulsos del sujeto psicofísico; son actos personales que se revelan en el elegir y rechazar valorativamente. El amor (y el odio) no se definen, sino que se intuyen — emotivamente *a priori.* Por eso puede haber para Scheler (como para San Agustín y Pascal) un *ordo amoris,* un *ordre du coeur;* el amor no es, en suma, arbitrario, sino selectivo.

Joaquín Xirau (véase *Amor y Mundo,* 1940, especialmente cap. II) se apoya en Scheler para edificar una fenomenología de la conciencia amorosa. De esta fenomenología resultan cuatro notas esenciales: abundancia de la vida interior; potenciación a lo máximo del sentido y valor de personas y cosas; ilusión y transfiguración; reciprocidad y fusión. Ellas dan origen a las manifestaciones del amor: generosidad, espontaneidad, vitalidad, plenitud. El amor es, así, una posibilidad creadora. Mas el amor no se limita a crear; destaca a la vez los valores superiores de lo creado, ilumina a la par que vivifica. En esta iluminación por el amor se lleva a cabo la transfiguración del objeto amado, la cual es reducida por el naturalismo a pura fantasmagoría. Al transfigurarse, el objeto revela al que lo ama valores que la indiferencia había dejado encubiertos. Xirau establece, además, un orden del amor que constituye el fundamento de una nueva metafísica. En vez de concebir el ser como substancia, como entidad estática que es irrevocablemente en sí (ser absoluto) o en otro (ser relativo), Xirau estima que no hay ser exclusivamente en sí ni ser exclusivamente en otro. El vocablo 'ser' no designa un momento estático de lo real, sino un punto de confluencia de proyecciones, relaciones y referencias. Ahora bien, sólo el amor puede poner de relieve la realidad de un ser "esencialmente" dinámico — de un ser que es pura trascendencia y "agilidad". El complejo de relaciones que constituyen la realidad forma varias capas; sobre ellas, como una cima última, se encuentra el amor. En la concepción metafísica de Xirau el amor es la clave que sostiene la arquitectura del mundo. En oposición radical al naturalismo, el autor presenta el amor como género supremo, y las demás realidades como especies que aspiran a tal género.

Jean-Paul Sartre examina el amor en su análisis del "Para-otro", es decir, de las relaciones concretas del "Para-sí" con el "otro" *(L'Être et le Néant,* 1943, III iii 1, págs. 431-40). Como todas estas relaciones, el amor es un conflicto que enfrenta y a la vez liga a los seres humanos. Mediante el amor se establece una relación directa con la libertad del "otro". Pero como cada ser humano existe por la libertad del "otro", la libertad de cada uno queda comprometida en el amor. En el amor se quiere cautivar,

esclavizar, la conciencia del "otro". Pero no para transformar al "otro" en un autómata, sino para apropiarse su libertad como libertad. Ello significa que no se pretende propiamente actuar sobre la libertad del "otro", sino "existir *a priori* como límite objetivo de esa libertad". El amante exige la libertad del amado, esto es, exige ser libremente amado por él. Pero como pretende a la vez no ser amado contingentemente, sino necesariamente, destruye esa misma libertad que había postulado. El conflicto que revela el amor es un conflicto de la libertad. Obras principalmente filosóficas: V. Soloviev, "O sm'slé lúbvi", *Voprosi filosofii i psijologii* (1892-4) ("El sentido del amor"). — A. Grünnbaum, *Herrschen und Lieben als Grundmotiven der philosophischen Weltanschauung,* 1925. — E. Boldt, *Die Philosophie der Liebe im Lichte der Natur- und Geisteswissenschaften auf entuticklungsgeschichtlicher Grundlage,* I, 1928. — E. Raitz von Frentz, "Drei Typen der Liebe. Eine psychologische Analyse", *Scholastik* (1931), 1-41. — Max Scheler, *op. cit. supra.* — G. Madinier, *Conscience et amour. Essai sur le "Nous",* 1932; 3a ed., 1962. — J. Xirau, *op. cit. supra. — J.* Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor,* 1940. — J.-P. Sartre, *op. cit. su pra.* — Roger du Teil, *Amour et pu reté. Essai sur une morale de la signi fication,* 1945. — M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour,* 1946 (Íd., íd., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne,* 1957). — J. Guitton, *Essai sur l'amour humain,* 1948 (trad. esp. : *Ensayos sobre el amor hu mano,* 1957). — U. Spirito, *La vita corne amore,* 1953. — R. O. Johann, S. J., *The Meaning of Love. An Essay towards a Metaphysics of Intersubjectivity,* 1955. — J. Lacroix, *Personne et amour,* 1956. — M. C. D'Arcy, *The Meeting of Love and Knowledge,* 1958. — André Mercier, *De l'amour et de l'être. Essai sur la connaissance,* 1960 (especialmente Caps. III y V). — C. S. Lewis, *op. cit. supra.* — Karol Wojtyla, *Milosc i Odpowiedzialnosc,* 1960 [con resumen en fran cés] *(Amor y responsabilidad)* [en par te influido por Scheler]. — Barry Mi ller, *The Range of Intellect,* 1963. — Psicoanálisis del amor: I. Lepp, *Psy chanalyse de l'amour,* 1959. — El amor en las religiones no cristianas: Th. Ohm, O. S. B., *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen,* 1952. — El amor en el budismo y en el cristianismo: F. Weinrich, *Die Liebe im Buddhismus und Christentum,* 1935. — Amor puro: Émilienne Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour,* 1959. — A. Chérel, *Fénelon et la religion du pur amour,* 1934. — G. Joppin, *Fénelon et la mistique du pur amour,* 1935. — Amor griego y amor cristiano, en particular este último: Heinrich Scholz, *Eros und Caritas,* 1929. — A. Nygren, *Den Kristna Karlekstankengenom Tiderna,* 1930-36 (trad. francesa de Parte I: Eros *et Ágape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations,* 1944; trad. inglesa: A*gape and Eros. A Study of the Christian Doctrine of Love,* 1932). — M. Fuerth, *Caritas und Humanitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens,* 1933. — M. C. D'Arcy, *The Mind and Heart of Love. Lion and Unicorn. A Study in Eros and Agape,* s/f. — V. Warnarch, O. S. B., A*gape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie,* 1951. — Historia de la idea del amor: J. Volkelt, *Zur Geschichte der Philosophie der Liebe,* 1873. — D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident,* 1939, 2a ed., 1956. — Amor platónico: L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour,* 1908. — R. Lagerborg, *Die platonische Liebe,* 1926. — L. Grunhut, *Eros und Agape. Eine metaphysisch-religionsphilosophische Untersuchung,* 1931. — A. Correia Pacheco, *Plato's Conception of Love,* 1942 (tesis). — Amor cristiano (además de varias obras citadas antes) : R. Guardini, *Die christliche Liebe (I Kor. 13),* 1946. — H. Petre, *Caritas. Études sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne,* 1948. — Amor en la Edad Media: P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge,* 1908 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI, 6], reed., 1933. — H.-D. Simonin, "Autour de la solution du problème de l'amour", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* VI (1941), 174-276. (Véanse también obras de Pètre, d'Arcy, Fuerth, Nygren y Scholz *supra.)* — Georges Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du moyen âge,* 1957 [Études de philosophie médiévale, 46). — Amor en el Renacimiento: John Ch. Nelson, *Renaissance Theory of Love,* 1958 (especialmente sobre los *Eroici Furori,* de Giordano Bruno). — Amor cortés: O. H. Green, "Courtly Love in the Spanish *Cancioneros", PMLA,* LXIV (1949), 247-301. — Amor platónico en su tradición literaria: C. S. Lewis, *The Allegory of Love. A Study in Mediaeval Tradition,* 1936. — Amor en varios autores a partir del siglo v: F. Cayré, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après S. A.,* 1933. — G. Combes, *La charité d'après S. Augustin,* 1934. G. Dumeige, *R. de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour,* 1952. — Z. Alszeghy, *Grundformen der Liebe. Die Théorie der Gottesliebe bei dem M. Bonaventura,* 1946 [Analecta Gregoriana, 38]. — R. P. Prentice, O. F. M., *The Psychology of Love according to S. Bonaventura,* 1951. — B. J. Diggs, *Love and Being. An Investigation into the Metaphysics of St. Thomas Aquinas,* 1947. — L. B. Geiger, O. P., *Le problème de l'amour chez S. Thomas d'A.,* 1952. — R. M. McGinnis, *The Wisdom of Love,* 1951 (sobre S. T. de A.). — M. J. Faraón, O. P., *The Metaphysical and Psychological Principies of Love,* 1952 (sobre S. T. de A.). — A. Malet, *Personne et amour dans la théologie tri-nitaire de S. Th. d'A.,* 1956 [Bibliothèque thomiste, 32]. — Richard Völkl, *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von A.,* 1956 [Munchener theologische Studien, II, 12]. — Tomás de la Cruz, O.C.D., *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás. Estudio previo a la teología de la caridad,* 1956. — H. Pflaum, *Die Idee der Liebe: Leone Ebreo,* 1926. — G. Fontanesi, *Il problema dell'amore nell´ opera di L. Ebreo,* 1934. — A.-J. Festugiere, O. P., *La philosophie de l'amour de M. Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle,* 1941. — John Ch. Nelson, *op. cit. supra* (sobre G. Bruno especialmente). — L. Fremgen, *Metaphysik der Liebe. Eine Auseinandersetzung mit Schopenhauer,* 1936. — H. Ottensmeyer, *Le thème de l'amour dans l'oeuvre de Simone Weil,* 1958. — Joseph Arntz, O. P., *De liefde in de ontologie van J.-P. Sartre,* 1960. — En Ortega y Gasset, X. Zubiri y P. Tillich: Frederick D. Wilhelmsen, *The Metaphysics of Love,* 1962.

AMOR RUIBAL (ÁNGEL) (1870-1930) nac. en San Verísimo del Barro (Pontevedra), sacerdote católico, estudió en su obra monumental, titulada *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* (10 vols., 1900-1945) las relaciones entre las ideas filosóficas y los dogmas de la Iglesia católica a través de la historia, destacando los diversos modos como la dogmática ha moldeado la evolución del pensamiento filosófico. Amor Ruibal estudió asimismo en dicha obra la influencia de ciertas concepciones de índole filosófico-religiosa —por ejemplo, el panteísmo— sobre la formación de los sistemas de filosofía. La influencia de las ideas filosóficas sobre la evolución de los dogmas — lo que no implicaba en su caso ten-

dencia al modernismo o al historicismo— fue asimismo estudiada por el autor en dicha obra, como lo había sido en su trabajo latino *De platonismo et aristotelismo in evolutione dogmatum.*

Véase S. Casas Blanco, *La existencia de Dios en A. R.,* 1949. — Íd., íd., "Don A. A. R. Su vida y su obra filosófica", Crisis, Año I (1954), 13-32. — Íd., íd., Los *problemas fundamentales de la filosofía y del dogma de* A. R., 1963.

AMORAL es definido como lo que es indiferente a la moral. Ello significa que lo amoral está tan alejado de lo moral como de lo inmoral. Lo moral y lo inmoral se rigen por las mismas categorías o, si se quiere, por las mismas tablas de valores: desde el punto de vista de las categorías lo moral y lo inmoral se distinguen entre sí sólo porque el uno es la negación del otro; desde el punto de vista de una tabla de valores, se distinguen entre sí porque se hallan situados en extremos y contrapuestos polos. Lo moral y lo inmoral se rigen asimismo por el mismo lenguaje. En cambio, lo amoral está fuera de dichas categorías, de dichas tablas de valores o de dicho lenguaje; para emplear el vocabulario de Nietzsche —el cual designó a su propia filosofía como un *amoralismo*— puede decirse que lo amoral está "más allá del bien y del mal".

En muchos sistemas se designa a la Naturaleza como amoral. Ello ocurre sobre todo cuando lo natural es definido como lo necesario. En general, todo lo que pertenece al mundo de los puros hechos está afectado, según dichos sistemas, por la cualidad de la amoralidad. Esto se expresa ya, por lo demás, en el lenguaje ordinario con frases tales como "los hechos son los hechos", lo que implica renuncia a juzgarlos, y sobre todo a juzgarlos moralmente. En algunas ocasiones inclusive, como entre los estoicos, se destaca formalmente la indiferencia de la Naturaleza. En otros sistemas Dios aparece como amoral. Ello significa que hay un abismo insalvable entre las categorías morales, que pertenecen al hombre, y las categorías divinas. Como sucede en Kierkegaard, Dios puede ordenar inclusive ciertos actos que, de acuerdo con la concepción más tradicional, son designados como inmorales. Mas como el término 'inmoral' es tan poco apropiado entonces como el término 'moral' para calificar los designios o los mandatos divinos, no parece haber inconveniente en suponerlos amorales en el sentido apuntado. En algunos sistemas — como, según vimos, es el caso de Nietzsche— la amoralidad es lo que debe ser predicado del hombre o, mejor dicho, del Superhombre, el cual no puede atenerse a las normas convencionales de la moralidad.

Alfred Fouillée, *La morale de Kant et l'amoralisme contemporain,* 1905 (hay trad. esp.: *La moral de Kant y el amoralismo contemporáneo).*

AMPÈRE (ANDRÉ MARIE) (1775-1836) nac. en Poleymieux, en las cercanías de Lyon, fue profesor de física en la Escuela Politécnica y en el Collège de France. Influido a la vez por Maine de Biran y por Kant, estableció una clasificación de las ciencias fundada en un análisis psicológico en el cual se descubren diversos modos de conocimiento. Ampère no llega de una vez ni establece con plena seguridad los resultados de su análisis y los correspondientes "sistemas". De un lado, por ejemplo, señala tres sistemas de conocimientos primitivos: uno intuitivo, con los materiales externos que no pueden cambiarse; otro, el sistema de eméstesis, que reúne en una unidad cognoscitiva el caos de las sensaciones; otro, el sistema objetivo, que se desliga de todo elemento "subjetivo" y pertenece a la esfera noumenal; y tres sistemas de conocimientos racionales: el comparativo o de recepción de materiales que no pueden cambiarse; el lógico, que proporciona un centro común para la relación, y el apodíctico, que es propiamente intuitivo. Por otro lado, y fundado en lo anterior, Ampère señala cuatro sistemas o modos de conocimiento: el pasivo, el activo, el comparativo y el intuitivo. Cada uno de ellos trata con el objeto en una relación distinta: sensibilidad en el primer caso; conciencia de la resistencia y determinación de lo externo en el segundo; formación de relaciones en el tercero, e intuición de esas relaciones con absoluta independencia de lo relacionado en el último. Al mismo tiempo, cada modo de conocimiento posee proposiciones ciertas, descubiertas con entera y plena evidencia, y relativas respectivamente a las esferas sensible, causal, lógica e intuitiva. Ampère se niega de este modo a establecer una separación radical y arbitraria entre un supuesto conocimiento sensible y un hipotético único conocimiento racional; admitir lo contrario equivaldría a negar la posibilidad de una efectiva ciencia de la Naturaleza y de la efectividad de ciertos saberes. Ahora bien, en la intuición de relaciones sin la dependencia de lo relacionado se halla el conocimiento superior y *a priori* de los fenómenos. De acuerdo con ello, las ciencias se dividen en cosmológicas y nooló-gicas, según estudien lo externo o lo interno. Las primeras se dividen en cosmológicas en sentido estricto (matemáticas y física) y en fisiológicas (ciencia natural, medicina). Las segundas, en noológicas en sentido estricto (filosóficas: psicología, ontología, ética; nootécnicas: artes, literatura) y sociales (etnológicas: etnología, arqueología, Historia; políticas).

Obra capital: Essai *sur la philosophie des sciences ou exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines,* 1834. — Barthélémy Saint-Hilaire, *Philosophie des deux Ampère,* 2 vols., 1866. — B. Lorenz, *Die Philosophie Ampères,* 1908.

AMPLIACIÓN (AMPLIATIO). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

AMPLIATO. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

ANAGOGÍA, ANAGÓGICO. El término griego ἀναγωγή significa la acción o efecto de "conducir algo hacia un lugar superior o más elevado"; de ahí también la acción y efecto de "elevar" y "educar". Cuando se trata de una idea, de un principio o de una causa se llama "anagógico" a lo que conduce la idea, el principio o la causa a una idea, principio o causa superiores o más elevados — lo que equivale a decir a la vez a una idea, principio o causa más "originarios", "primarios" o "profundos". En su escrito *Tentament anagogicum* (Gerhardt, VII, 270), Leibniz escribe que "lo que conduce a la suprema causa es llamado *anagógico* tanto por los filósofos como por los teólogos".

En teología se ha llamado con frecuencia "analogía" a la elevación del alma hacia el reino de Dios. Esta elevación puede tener lugar por medio del éxtasis (v.) místico.

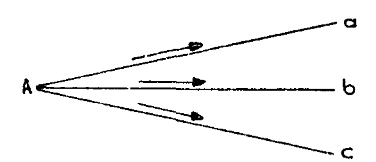
En la lectura y, sobre todo, interpretación (exégesis o hermenéutica [v.]) de las Escrituras se suele distinguir entre varios sentidos de un texto: literal, principal, sacramental, moral, figurativo, formal, material, místico, alegórico, anagógico. La interpretación anagógica es la que atiende al sentido espiritual, el cual eleva el alma. La interpretación anagógica se distingue de la alegórica, la cual permite un conocimiento (metafórico) de la verdad revelada, pero puede decirse que la interpretación alegórica se convierte asimismo en anagógica cuando produce los efectos indicados.

Si "anagógico" significa, en general, "lo que eleva", "catagógico" significa "lo que rebaja". En psicología se ha usado a veces el término 'anagógico' para designar los estados psíquicos que producen por su sola presencia una elevación del temple vital ajeno. El término 'catagógico' se emplea para designar los estados psíquicos que producen por su sola presencia una disminución del tono vital ajeno, una depresión. Los estados anagógico y catagógico pueden ser circunstanciales o permanentes. En este último caso puede hablarse de "espíritu anagógico" o "temple anagógico" y "espíritu catagógico" o "temple catagógico" para referirse respectivamente a aquellos sujetos que "animan" a los demás o "deprimen" a los demás.

ANÁLISIS. En la Edad antigua y buena parte de la moderna el término 'análisis' fue entendido casi exclusivamente en el sentido que le daban los matemáticos. Un claro ejemplo de ello lo encontramos en la definición de Euclides *(Elementos,* XIII) — definición que suele atribuirse a una interpolación del geómetra alejandrino Pappus (fl. *ca.* 300), por lo cual se enlaza casi siempre con el nombre de este último: "El análisis parte de lo que se busca como algo admitido y pasa de ello mediante varias consecuencias a algo que es aceptado como su resultado." El análisis en este sentido es, pues, una resolución *(resolutio)* —se resuelve lo complejo en lo simple— o una regresión *(regressio)* — se regresa mediante una secuencia lógica de proposiciones a una proposición que se declara evidente partiendo de otra proposición que se pretende demostrar y que se admite como verdadera. Por este motivo el método de análisis fue llamado por los filósofos de la "Escuela de Padua" y por Galileo *método de resolución* o *método resolutivo.* Tal método fue desarrollado por varios matemáticos y filósofos modernos (Galileo, Viète, Descartes, Hobbes, entre otros). Descartes utilizó, por ejemplo, los procedimientos establecidos por Pappus, cuya definición conocía a través de la versión de Commandino y a través de los tratados geométricos del Padre Clavius. Por este motivo es frecuente ver el término 'análisis' usado en Descartes como método destinado a solucionar un problema mediante ecuaciones, tal como ocurre en la geometría analítica. El método analítico se distingue entonces del método sintético, que consiste en el conjunto de operaciones ejecutadas sobre las propias figuras mediante la intuición. Así, en la *Géométrie* (I, *A.T.* VIII), Descartes declara que "si se quiere resolver cualquier problema hay que considerarlo ante todo como ya resuelto y dar nombres a todas las líneas que parecen ser necesarias para construirlo, tanto a las que son desconocidas como a las demás". En un sentido parecido habla Descartes en el *Discours* (II, ed. Gilson, pág. 17, lín. 18-9) del "análisis de los geómetras", que puede relacionarse con el "análisis de los antiguos y el álgebra de los modernos" *(ibíd.,* pág. 17, lín. 27). Ahora bien, Descartes no se limitó al uso matemático, sino que lo generalizó. Por ejemplo, en las *Regulae* (X) y en otros textos el método analítico en el sentido apuntado aparece como un método de razonamiento susceptible de convertirse en una *mathesis universalis* más general y rigurosa que el método "dialéctico" de los lógicos partidarios de la silogística. En efecto, Descartes rechaza el método silogístico por considerarlo un método incapaz de cumplir con los requerimientos antes enunciados, pues si bien permite establecer una cadena de proposiciones, no permite obtener ninguna proposición que sea más verdadera que la premisa mayor. En el silogismo: "Todos los hombres son mortales; Los suecos son hombres; Los suecos son mortales" se afirma la mortalidad de los suecos por haberse afirmado la mortalidad de los hombres (y la humanidad de los suecos). En un método analítico o resolutivo habría que comenzar por admitir que los hombres son mortales y habría que descubrir si "Los hombres son mortales" es o no una proposición verdadera.

El sentido anterior del término 'análisis' no coincide con el que se usa a menudo hoy día en la literatura filosófica y aun en buena parte de la científica. En efecto, suele entenderse muy frecuentemente hoy el análisis como la descomposición de un todo en sus partes. A veces se quiere indicar con ello una descomposición de un todo *real* en sus partes *reales* componentes, tal como ocurre en los análisis químicos. Pero casi siempre la descomposición en cuestión es entendida en un sentido o lógico o mental. Se habla en este último caso de análisis de un concepto en tanto que investigación de los subconceptos con los cuales el concepto en cuestión ha sido construido, o de análisis de una proposición en tanto que investigación de los elementos que la componen. En todos estos casos el análisis se contrapone a la síntesis, la cual es una composición de lo previamente descompuesto. Hay que advertir, sin embargo, que tal contraposición no impide usar los dos métodos: el analítico y el sintético, tanto en la ciencia como en la filosofía. En efecto, es opinión muy común que los dos métodos tienen que ser complementarios: una vez analizado un todo en sus partes componentes, la recomposición sintética de estas partes tiene que dar por resultado el todo del cual se había partido.

Este segundo concepto del análisis fue usado *también* por muchos filósofos y científicos modernos, especialmente en el siglo XVII. El análisis, por ejemplo, fue usado en el estudio de la descomposición de fuerzas. En el diagrama siguiente:



aparece el ejemplo de una fuerza A que es descompuesta o *resuelta* en las fuerzas a, b, c. En el diagrama siguiente:

aparece el ejemplo de las fuerzas a, b, c, que concurren en la producción de la fuerza A. El primer diagrama muestra un análisis de fuerza; el segundo, una síntesis de fuerzas. Ahora bien, este concepto del análisis aparece asimismo en Descartes y aun a veces parece lograr el predominio sobre el primer concepto. En el segundo de los preceptos del *Discurso* (II, ed. Gilson, pág. 18, 24-5) se propone "dividir cada una de las dificultades que se examinan en tantas partes como se pueda y como sea necesario para mejor resolverlas". Este precepto ha sido llamado por algunos autores (por ejemplo, L. J. Beck) *la regla del análisis.* En cambio, el tercer precepto: "Conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para remontar poco a poco, como gradualmente, al conocimiento de los más compuestos" es llamado *la regla de la síntesis.* Es cierto que algunos autores (por ejemplo, Gilson) llaman *regla del análisis* al tercer precepto, porque entienden el término 'análisis' en el sentido descrito al principio de este artículo, es decir, como el procedimiento que conduce a la *mathesis universalis.* Ello es tanto más sorprendente en el caso del citado comentarista, por cuanto distingue cuidadosamente en Descartes no solamente entre "la regla de método llamada *análisis"* y "el análisis en sentido geométrico", sino también entre estos dos y "la geometría analítica". Podríamos, sin duda, encontrar un fundamento común de los diversos sentidos dados por Descartes al término 'análisis'. Este fundamento se hallaría en el supuesto de que el "análisis geométrico" es un caso particular del "análisis universal" dado en el tercer precepto, y en el supuesto de que el método de la geometría analítica no es sino una aplicación del precepto del análisis al estudio de las curvas geométricas. Nosotros consideramos, sin embargo, más plausible admitir, con el citado Beck *(The Method of Descartes. A Study of the Regulae,* 1952, 157 sigs.) que hay en Descartes un uso más bien impreciso del vocablo 'análisis' y que para entender qué sentido tiene éste en cada caso hay que examinar cuidadosamente en qué contexto es usado. En todo caso, el sentido que aparece en el precepto segundo del *Discours* y que hemos definido como el segundo concepto en el presente artículo es el que ha tenido más fecundas y abundantes consecuencias en la posterior literatura filosófica. El mismo sentido que tiene hoy día el "análisis lógico" y el llamado "movimiento analítico" puede considerarse como un refinamiento de la significación apuntada. Desde este último punto de vista podemos inclusive clasificar las filosofías en analíticas y sintéticas. Las primeras suponen de un modo general que la realidad de un todo (cualquiera que éste sea) está dado en la descomposición de sus partes. Las segundas afirman que el todo es irreductible a sus partes; por este motivo la concepción analítica se contrapone con frecuencia no solamente a la concepción sintética, sino también a la concepción sinóptica (denominada a veces también *holológica).*

Por medio del término 'análisis' —o también por medio de la expresión 'análisis lógico'— se designa hoy un amplio movimiento filosófico de carácter antimetafísico que abarca muy diversas tendencias: positivismo lógico, empirismo lógico o científico, Escuela (analítica) de Cambridge, Grupo de Oxford, ciertos segmentos del neo-realismo, círculo de Wittgenstein y positivismo terapéutico, etc. A este movimiento se incorporan muchos de los que trabajan en temas de lógica simbólica y de semiótica cuando tal trabajo no es entendido en un sentido "neutral" y pretende ofrecer una cierta idea de la actividad filosófica. Muy común en estas tendencias es el rechazo de los rasgos especulativos del pensamiento filosófico y la reducción de éste a un pensar crítico y analítico, con el consiguiente "desenmascaramiento" de los problemas tradicionales como "embrollos causados por las complejidades del lenguaje ordinario". Junto a ello es común, pero no exclusivo, de las tendencias analíticas, negar que la filosofía tenga un objeto propio; con ello la filosofía se reduce a un examen de todas las proposiciones con el fin de averiguar si poseen o no significación: si son reglas lógicas (o lingüísticas), proposiciones sobre hechos o meras expresiones de emociones. Las tendencias analíticas se oponen de este modo casi siempre a las llamadas *tendencias especulativas.* Ahora bien, esas bases comunes no son suficientes para caracterizar ninguna de las tendencias calificadas de analíticas; cada una de éstas posee, además, caracteres propios, y a veces difícilmente comparables con las de otras tendencias. Es menester, pues, proceder a una clasificación de las corrientes de referencia. Ello puede hacerse de varios modos. Por ejemplo, puede precederse a una clasificación que siga un orden más o menos cronológico. Desde este punto de vista, se dividen las tendencias analíticas en las siguientes: (1) Primera fase, desarrollada por G. E. Moore y sus discípulos. Esta fase está muy próxima al neorealismo y consiste en un examen del lenguaje ordinario, con escasa o ninguna atención a los lenguajes formalizados. Las concepciones más destacadas de esta fase han sido expresadas claramente por John Wisdom en su libro sobre interpretación y análi-lisis. Por la influencia ejercida sobre desarrollos posteriores, nos extenderemos brevemente sobre ella. Según John Wisdom, una definición de un término mediante otro término o serie de ellos (como en las definiciones lingüísticas) o una definición de un término mediante mostración del objeto al cual corresponda o reproducción de un comportamiento que permita entender de qué se trata, no es el análisis del término: es una interpretación. Análisis es sólo una *definición* en la cual se aclara (no sólo se indica) el *significado* de un término. Así, de las dos proposiciones: Las palabras *'x* es hermano de *y'* significan lo que significan las palabras '*x* e *y* tienen los mismos padres y *x* es hombre' y significado de *'x* es hermano de *y'* puede ser analizado en lo que es significado por *'x* e *y* tienen los mismos padres y *x* es hombre'. La primera proposición es, según Wisdom, una interpretación, mientras que la segunda proposición es un análisis. El análisis permite, según Wisdom, no sólo aclarar los términos usados, sino resolver ciertos proble-

mas filosóficos tradicionales, a veces mostrando que carecen de significación y a veces indicando en qué sentido tienen que solucionarse. Así, G. E. Moore indica en ***Principia ethica*** (I, 6-13) que un análisis de la expresión *'x* es bueno' muestra que la bondad no puede reducirse a preferencia personal. En efecto, cuando una persona dice *'x* no es bueno' se enuncian dos expresiones contradictorias. Pero esto no ocurre cuando una persona dice 'Me gusta *x' y* otra dice: 'No me gusta *x'.* El análisis de *'x* es bueno' en términos de 'Me gusta *x'* es, así, incorrecto, y la mostración de su incorrección revela a la vez la incorrección de toda una teoría ética. (2) Segunda fase, desarrollo parcial de la anterior y representada por los miembros de la llamada Escuela de Cambridge (VÉASE). A la influencia de Moore hay que agregar pronto la de Russell y pronto también la del positivismo lógico. Nos hemos extendido sobre ello en el artículo últimamente referido. (3) Tercera fase, representada especialmente por el positivismo terapéutico de Wittgenstein y sus discípulos, de que hemos hablado en varios artículos (Positivismo, Psicoanálisis, Wittgenstein [VÉANSE]). (4) Cuarta fase, representada principalmente por el grupo de Oxford (v.) y que se caracteriza por el examen del uso (v.) de los términos. Hay que observar que algunas de estas fases se entrecruzan en el tiempo y también que una parte del movimiento analítico está representado por una cierta cantidad de trabajos efectuados en las esferas de la logística y de la semiótica, de modo que la ordenación cronológica es siempre insuficiente.

Para corregir sus inconvenientes se han propuesto clasificaciones más sistemáticas. Una es la que se halla en el trabajo de L. S. Stebbing sobre el análisis y el positivismo lógico (1933) y que, aunque hoy día insuficiente (en parte a causa de la fecha ya algo lejana en que fue formulada), ayuda a comprender varias características de los movimientos analíticos. Consiste en afirmar la existencia de cuatro tipos de análisis: (I) El análisis como definición analítica de expresiones simbólicas —tal como es usado por Russell, en particular en su teoría de las descripciones (véase DESCRIPCIÓN)—; (II) La aclaración analítica de los conceptos (cuyo más ilustre ejemplo es el análisis einsteiniano de la significación de 'es simultáneo'; (III) El análisis postulativo, usado en la construcción de un sistema logístico, y (IV) El análisis "directivo", que desemboca en enunciados ostensivos cuyos símbolos corresponden a hechos atómicos. Otra clasificación es la que proponemos a continuación y que nos parece más completa. Consiste en declarar que dentro del movimiento analítico se han manifestado las siguientes tendencias: (a) el analitismo antiformalista lingüístico, preocupado por el examen de sentencias formuladas en lenguaje ordinario, con el fin de (1) ver si poseen o no sentido o (2) de demostrar que todas las cuestiones filosóficas son pseudo-problemas; (b) El analitismo antiformalista psicológico, que se adhiere a la posición (a2), pero que resuelve los problemas considerando el lenguaje como uno de los modos del comportamiento humano y no mediante puros análisis lingüísticos; (c) El analitismo formalista, más interesado en los problemas lógicos, y preferentemente ocupado en construir lenguajes precisos dentro de los cuales queden eliminadas las paradojas y a los cuales puedan traducirse las partes no contradictorias del lenguaje hablado. Paradójicamente, los partidarios de la posición (c), que es más técnica que las posiciones (a) y (b) y parece más alejada en la superficie de las tareas tradicionales de filosóficas, es la que más se acerca a ellas. En efecto, el analitismo en el sentido (c) pretende últimamente forjar lenguajes en los cuales pueda describirse con rigor la experiencia. Por lo tanto, tales lenguajes, aun cuando son formales, deben utilizarse con vistas a describir la realidad, al revés de lo que acontece con el analitismo en los sentidos (a) y (b), que es más bien un modo de eludir los problemas de la descripción de lo real.

Las tres posiciones antes citadas están implícitas en Wittgenstein, pero han sido desarrolladas con frecuencia independientemente de él. Como representantes destacados de las mismas podemos considerar los siguientes. Para la posición (a), los llamados analistas de Cambridge, tales como Moore, John Wisdom, y, en general, antiguos discípulos de Moore; wittgensteinianos de tendencia lingüística; G. Ryle y los filósofos del grupo de Oxford. Para la posición (b), los wittgensteinianos adheridos al positivismo terapéutico: Norman Malcolm, en parte John Wisdom, etc. Para la posición (c), los antiguos positivistas lógicos de tendencia formalista —Carnap— y muchos de los que trabajan en campo de la lógica matemática con el fin de encontrar lenguajes en el sentido indicado.

Algunos autores han planteado el problema de la posible relación entre el análisis y la especulación. Es el caso de C. D. Broad, el cual, aunque inclinado en principio hacia los postulados del movimiento analítico en un sentido general, considera que la filosofía analítica puede ser una preparación para la filosofía especulativa. En tal caso el "análisis" designa uno de los momentos *esenciales* de todo pensar filosófico, que no ha estado ausente en prácticamente ninguna de las filosofías llamadas tradicionales, pues en casi todas ellas la especulación se ha basado en una previa aclaración de significaciones. Y ello hasta tal punto que podría inclusive establecerse una clasificación de las filosofías de acuerdo con el mayor o menor predominio en ellas del aspecto analítico o del aspecto sintético, desde aquellas en las cuales el análisis ocupa una parte importante del trabajo filosófico (como en Aristóteles) hasta aquellas en las cuales representa solamente una parte mínima de él (como en Hegel).

Indicaremos aquí solamente algunos trabajos relativos al concepto de análisis entendido en el sentido del "movimiento analítico": L. S. Stebbing, "The Method of Analysis in Metaphysics", *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1932-33. — Íd., íd., "Logical Positivism and Analysis", *Ibíd.,* 1933. — Max Black y J. T. Wisdom, "Is Analysis a Useful Method in Philosophy?", *Ibíd., Suppl.* XIII, 1934. — John Wisdom, *Problems of Mind and Matter,* 1934 (sobre todo la introducción). — Íd., íd., *Interprétation and Analysis,* 1931. —·

J. W. Reeves, *Empiricism and Ana-lysis,* 1935 (tesis). — A, J. Ayer, *Language, Truth and Logic,* 1936, 2a ed., 1946. — Varios autores, *Analysis and Metaphysics* (Arist *Soc. Suppl* XIX, 1945). — J. O. Wisdom, *The Metamorphosis of Philosophy,* 1949. — M. Weitz, "Analysis and Real Définition", *Philosophical Stu-*

dies, I, 1 (1950). — Max Black, *Problems of Analysis. Philosophical Essays,* 1954 (aplicación del método de análisis a varios problemas). — R. M. Haré, P. Henle, S. Körner, "Symposium: The Nature of Analysis", *The Journal of Philosophy,* LIV (1957), 741-66. — Arthur Pap, *Semantics and Necessary Truth. An Inquiry into the Foundations of Analytic Philosophy,* 1958. — Véase también la bibliografía de OXFORD. Exámenes críticos: J. K. Feibleman, *Inside the Great Mirror; a Critical Examination of the Philosophy of Russell, Wittgenstein, and Their Followers,* 1958. — M. J. Charlesworth, *Philosophy and Linguistic Analysis,* 1959 [Duquesne Studies. Philosophical Series, 9]. — Ernest Gellner, *Words and Things. A Critical Account of* Linguistic *Philosophy and a Study in Ideology,* 1959 (especialmente sobre el llamado "grupo de Oxford" [véase OXFOBD]). — Alberto Gian-quinto, *La filosofía analítica: l'invo-luzione dalla riflessione sulla scienza,* 1961. — J. Wahl, J. O. Urmson, G. Ryle, P. F. Strawson, J. L. Austin *et al., La philosophie analytique,* 1962 [Cahiers de Royaumont. Philosophie. N°4]. — U. Scarpelli, *Filosofía analítica: norme et valori,* 1962. — Brand Blanshard, *Reason and Analysis,* 1962 [Paul Carus Lectures, série 12]. — Libros de texto con exposición de problemas filosóficos desde el punto de vista del "análisis": A. Pap, *Elements of Analytic Philosophy,* 1953. — íd., *Analytische Erkenntnislehre,* 1955 (no es simple trad. de los *Elements).* — J. Hospers, *Introduction to Philosophical Analysis,* 1953. — P. C. Chatterji, An *Introduction to Philosophical Analysis,* 1957. — Detallada historia del movimiento analítico: J. O. Urmson, *Philosophical Analysis. Its Development Between the two World Wars,* 1956. — Antologías: H. Feigl y W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis,* 1949. — Max Black, *Philosophical Analysis. A Collection of Essays,* 1950. M. MacDonald, *Analysis (1933-1940: 1947-1953),* 1954.—Morton White, *The Age of Analysis,* 1955. — R. J. Butler, ed., *Analytical Philosophy,* 1963. La primera antología contiene varios estudios ya clásicos; la segunda, ejemplos de "análisis filosófico"; la tercera, una selección de artículos publicados en la revista inglesa *Analysis* en las fechas citadas; la cuarta, selecciones de Peirce, James, Dewey, Moore, Russell, Carnap, Wittgenstein, con introducciones y comentarios (se completa con textos de autores "no analíticos", como Croce, Santayana, Bergson, Whitehead, Husserl, Sartre). Al mencionado M. White se debe también el libro *Toward Reunión in Philosophy,* 1956, un intento de integrar el movimiento analítico con otros para evitar la "compartimentación" excesiva de los saberes filosóficos.

ANALÍTICA. Como hemos visto en el artículo ANALÍTICOS, se da el nombre latino de *Analytica,* Αναλυτικά a los *Primeros y Segundos Analíticos* de Aristóteles. Por lo demás, el Estagirita usó el nombre de arte analítico, ἀναλυτικὴ τέχνη, para designar el análisis que se remonta a los principios *(Rhet.,* I, 4, 1359 b 10). *Analítica* es también el nombre general que se da a todo análisis (v.). Nosotros reservamos el vocablo para el sentido que tiene en Kant y Heidegger.

Kant usa el término 'analítica' para designar la primera parte de la lógica general, "que resuelve todas las operaciones del entendimiento y de la razón en sus elementos y los presenta como principios de todo enjuiciamiento lógico de nuestro entendimiento". En la *Crítica de la razón pura,* la *Analítica trascendental* es la parte que sigue a la *Estética trascendental* y precede a la *Dialéctica trascendental,* teniendo por objeto "la descomposición de todo nuestro conocimiento *a priori* en los elementos *del conocimiento puro del* entendimiento". La *Analítica trascendental* es —como parte de la *Lógica trascendental*— una "lógica de la verdad". Los conceptos a que ella se refiere deben cumplir las cuatro condiciones siguientes: (1) Ser conceptos puros y no empíricos; (2) Pertenecer al pensamiento y al entendimiento, no a la intuición y a la sensibilidad; (3) Ser conceptos elementales, distintos de los conceptos deducidos o compuestos; (4) Abarcar el campo completo del puro entendimiento. Esta última condición se cumple sólo cuando se considera el conocimiento *a priori* del entendimiento como un todo. La *Analítica trascendental* se divide en una *Analítica de los conceptos y* una *Analítica de los principios.* La primera consiste en la descomposición de la facultad del entendimiento con el fin de investigar la posibilidad de los conceptos *a priori* en tal forma que se hallen sólo en el entendimiento. La segunda es un canon de la facultad de juzgar que enseña a aplicar los conceptos del entendimiento que contienen la condición que les permite convertirse en reglas *a priori* a los fenómenos.

Kant ha empleado también el término 'analítica' en la *Crítica de la razón práctica* en el sentido de la *Analítica de la razón pura práctica.* A diferencia de la *Analítica de la razón pura o teórica* que va de la sensibilidad a los conceptos y pasa luego a los principios, la *Analítica de la razón pura práctica* se refiere a una voluntad que es una causalidad. Por eso tal Analítica debe comenzar con la posibilidad de principios prácticos *a priori;* de ellos pasa a los conceptos de los objetos de una razón práctica, y sólo entonces puede analizar el papel que desempeña el sentido moral frente a la sensibilidad. El camino que sigue la *Analítica de la razón pura práctica* es, así, inverso al que sigue la Ana-*lítica de la razón pura teórica:* no va de la sensibilidad al entendimiento, sino de la lógica a la estética (usados estos términos en el sentido kantiano). La Analítica es asimismo introducida en la *Crítica del juicio* como una *Analítica de la facultad teleológica de juzgar* y como una *Analítica de la sublime.*

Heidegger usa también el término 'Analítica' *(Analytik)* al proponer una analítica ontología de la Existencia (VÉASE), la cual permite, a su entender, despejar el horizonte para interpretar el sentido del ser en general *(Sein und Zeit,* §5). Según Heidegger, la analítica de la Existencia constituye el primer estadio y la primera incitación para el desarrollo de la pregunta acerca del ser, pregunta que determina la dirección de semejante analítica. Se trata, por consiguiente, de una analítica existenciaria (véase EXISTENCIARIO) previa a toda psicología, antropología y biología. El deslinde de la analítica de la Existencia con respecto a las mencionadas ciencias es, para Heidegger, absolutamente indispensable *(ibíd.,* § 10); solamente él permitirá iniciar el análisis de la Existencia como el estar-en-el-mundo y, en general, captar la Existencia en lo que puede llamarse su existenciariedad.

A. De Coninck, *L'Analytique transcendentale de Kant,* I, 1955. — Íd., íd., *L'analytique transcendental de Kant, est-elle cohérente?,* 1956 (com-

plemento al volumen anterior). — Giorgio Tonelli, "Der historische Ursprung der kantischen Termini 'Analytik' und 'Dialektik'", *Archiv für Begriffsgeschichte,* VII (1962), 120-39. — Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity. A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason,* 1963. — Véase también bibliografía de TRASCENDENTAL y comentarios a la *Crítica de la razón pura,* mencionados en la bibliografía de KANT, y obras citadas en la bibliografía de TRASCENDENTAL.

ANALÍTICA TRASCENDENTAL. Véase ANALÍTICA.

ANALÍTICO y SINTÉTICO. Desde Kant se llama *analítico* al juicio cuyo predicado está contenido en el sujeto. Los juicios analíticos, dice Kant, "son aquellos en que el enlace del sujeto con el predicado se concibe por identidad", contrariamente a los sintéticos, en donde el predicado es ajeno al sujeto y el enlace es, por lo tanto, sin identidad. Kant los llama también *juicios explicativos* por cuanto nada añaden al sujeto por el atributo, sino que solamente lo descomponen en conceptos parciales comprendidos en el mismo. Ejemplos de juicios analíticos son: 'Todos los cuerpos son extensos'; 'E1 triángulo es una figura de tres ángulos', etc. Estos juicios son todos *a priori* (VÉASE), es decir, válidos con independencia de la experiencia, a diferencia de los juicios sintéticos, que pueden ser o exclusivamente a *posteriori* o bien, como Kant admite, también *a priori.* En rigor, la discusión ha versado casi siempre acerca de la naturaleza de los juicios sintéticos. Muchos autores no reconocen la posibilidad de hablar de juicios sintéticos *a priori y* afirman —como se hacía antes de Kant o como hacen gran parte de las tendencias neopositivistas contemporáneas— que todo juicio sintético es *a posteriori.* En este caso no se reconoce ningún plano trascendental, único que, al parecer, puede servir de lazo de unión entre lo *a priori y* lo sintético. En otros términos, los juicios sintéticos serían todos derivados de experiencias y los analíticos podrían ser reducidos a tautologías. El juicio analítico no *diría*, en rigor, nada acerca de lo real. Esta concepción se opone, pues, resueltamente a la kantiana (que admite la posibilidad de concebir un juicio como subsunción de una intuición en una categoría) y se opone, de consiguiente, al supuesto último de la filosofía trascendental, es decir, al supuesto de que el ser es un conjunto de hechos y de que la significación "se pone" o inclusive "existe" como noúmeno. Se opone asimismo a la solución dada por Husserl a la concepción de los juicios analíticos y sintéticos. Husserl admite la posibilidad del pensar sintético sin necesidad de reconocer un plano trascendental, porque refiere tal pensar al mundo de esencias distintas de las categorías, de los meros *nomina y* de las realidades *simpliciter.* Así, para Husserl hay juicios *a priori* que no son puramente formales o vacíos y que tampoco necesitan ser trascendentales. En verdad, Husserl reconoce una aprioridad eidética formal y otra aprioridad eidética material, con lo cual los llamados juicios sintéticos *a priori* —correspondientes a la síntesis material *a priori*— expresarían, según dice A. Sánchez Reulet, relaciones que se fundan en la peculiaridad *esencial* de los *relata* o elementos relacionados por medio de la actividad sintética del juicio.

Algunos autores, como Boutroux, habían señalado ya que el puro juicio analítico sólo es pensable como una absoluta identidad que ni siquiera puede ser desplegada en sus partes, ya que la relación de las partes con el todo es *ya* de carácter sintético. Dentro de los lógicos contemporáneos, la tendencia más fuerte ha sido durante mucho tiempo la de sostener la imposibilidad de los juicios sintéticos *a priori.* Cada vez parece haberse acentuado más, en efecto, el carácter exclusivamente analítico de las proposiciones necesarias. De este modo se ha tendido a excluir toda "referencia" de la proposición analítico-necesaria a la "realidad" y, por lo tanto, la posibilidad de que pudiese haber ninguna proposición analítica acerca de características generales residentes en el mundo o ni siquiera acerca de una clase especial de objetos abstractos que serían los universales. Poco a poco se ha considerado inclusive que lo que se llama proposición analítica no es sino una "regla de gramática". Como lo han manifestado Carnap, Ayer y Wittgenstein, lo que se llama *analítico* en las proposiciones analíticas no responde a una "verdad umversalmente necesaria", sino a "un modo de uso del lenguaje". Las proposiciones analíticas serán en este caso proposiciones "verbales". Norman Malcolm, que ha examinado este problema procurando ver hasta qué punto se puede decir que las proposiciones analíticas sean realmente verbales, ha manifestado que si se lleva tal tesis a sus últimas consecuencias, resultará de ella lo que Broad había puesto de relieve: que si una proposición analítica señala que la persona que la registra intenta usar ciertas palabras de cierto modo, las proposiciones analíticas serán enunciados acerca de las actuales presencias de la persona que habla y acerca de su conducta futura, de modo que, en último término, se tratará de proposiciones sintéticas. Y Ayer ha llegado a la conclusión de que para evitar la conversión de la proposición necesaria en su contraria —en una proposición contingente, empírica y no necesaria—, no hay más remedio que decir que las proposiciones analíticas y necesarias no son propiamente proposiciones, sino tan sólo "reglas", "usos", modos de operación, de distribución proposicional y de cálculo.

Durante las primeras décadas de este siglo la cuestión de si puede haber o no juicios sintéticos *a priori* (VÉASE), dependiente de la cuestión acerca de si no hay o hay una distinción rigurosa entre las proposiciones analíticas y las sintéticas, ha dado lugar, pues, a dos opiniones al parecer inconciliables: (1) la que ha sostenido la separación y (2) la que la ha negado. La opinión (1) está dentro de la tradición de Leibniz (en parte), Hume, John Stuart Mill y otros, aunque no siempre se ha referido a sus predecesores y ha preferido presentar sus argumentos como resultado de una reflexión sobre la índole de las expresiones lógicas. La opinión (2) ha sido defendida por varios grupos de pensadores, cada uno de los cuales se ha apoyado en varios supuestos. Son: (a) los idealistas; (b) los fenomenólogos, y (c) los pragmatistas. Tan inconciliables llegaron a ser en un cierto momento dichas opiniones que poco a poco desapareció inclusive toda polémica, atrincherándose cada grupo en sus posiciones respectivas. La cues-

ción pareció inclusive olvidada. Pero en los últimos años ha sido reavivada por varios de los que fueron durante un tiempo partidarios de la opinión (1). En efecto, autores como v. Quine, M. G. White, A. Pap, C. H. Langdorf, I. M. Copi, F. Waismann, J. L. Coblitz, J. Wild y otros han observado que la diferencia entre las proposiciones analíticas y las sintéticas no es completa, sino gradual. En cambio, autores como R. Carnap, R. M. Martin, B. Mates, L. W. Beck, R. Hartmann, B. Lake, M. Perkins, I. Singer, H. P. Grice, P. F. Strawson y otros han seguido manteniendo la distinción rigurosa. En general, los que siguen manteniendo la opinión (1) presentan, bien que considerablemente refinados, argumentos análogos a los ya familiares, pero abandonando la tesis del carácter tautológico de las expresiones lógicas. Los que se han acercado a la posición (2) pueden ser distribuidos, a su vez, como ha mostrado A. Gewirth, en dos subgrupos. (I) Unos (los menos) que usan argumentos ontológicos; (II) otros (los más) que usan argumentos metodológicos. Los del subgrupo (I) arguyen que las formas lógicas reflejan la estructura de la realidad y que no puede negarse esta correspondencia sin destruir la posibilidad de conocimiento. Los del subgrupo (II) arguyen que las formas lógicas reflejan la estructura de la investigación científica y que sin ello no habría posibilidad de ciencia. El citado Gewirth propone llamar a (I) ya (II) por igual *gradualistas*, en oposición a (2) que reciben el nombre de *genericistas*. En cuanto a (I) son llamados *idealistas*, mientras (II) son calificados de *pragmatistas*, si bien hay que tener presente que estos nombres no coinciden exacta mente con las posiciones filosóficas generales así también llamadas. Hay que advertir, con todo, que la sepa ración entre (I) y (II) no es fácil, pues algunos autores adoptan supues tos ontológicos para apoyar sus argu mentos metodológicos.

No expondremos con detalle los argumentos dados por cada uno de los grupos en cuestión con el fin de no alargar excesivamente este artículo. Para los que sostienen la opinión (1) pueden considerarse como modelos los argumentos lingüísticos apuntados antes. Para los que sostienan la opinión (2) pueden verse algunos ejemplos en el resumen de los análisis de A. Pap, C. H. Langdorf e I. M. Copi que figuran al final del artículo Analítico y Sintético (VÉASE) en la precedente edición de esta obra (pág. 52, cols., 1-3). Otros muchos ejemplos podrían darse, entre los cuales destaca por su amplitud y por los debates que ha suscitado el de Quine, cuando ha apuntado, en defensa de la tesis gradualista, que las usuales definiciones de la expresión 'proposición analítica' tienen varios defectos, entre ellos la imprecisión del término 'contener'. Nos limitaremos aquí a apuntar que para aclarar las dificultades antes señaladas nos parece necesario adoptar un procedimiento que cada vez está más extendido entre los lógicos y semióticos contemporáneos. Consiste en precisar en cada caso lo que se quiere decir por 'es analítico'. Pues cuando se indica 'S es analítico' se pueden significar varias cosas: que la negación de S es contradictoria consigo misma; que S es verdadero por su significado exclusivamente y con independencia de los hechos; que S es verdadero en todos los modos posibles, etc. Con el fin de alcanzar tal precisión es necesario especificar en qué lenguaje una proposición dada es declarada analítica. Así, no conviene decir simplemente 'S es analítico', sino 'S es analítico en L', 'S es analítico en L_1' y así sucesivamente. Cierto que 'S es analítico en L' es equivalente a 'S es analítico dentro de las reglas semánticas de L' y, por lo tanto, la solución propuesta parece caer en las mismas dificultades que se han planteado a todo tratamiento lingüístico de la expresión 'es analítico'. Sin embargo, no alcanzamos a ver mejor procedimiento para salir del *impasse* a que nos arrojan las posiciones mencionadas; por lo demás, la posibilidad de diversos sistemas semánticos hace más soportable el tratamiento lingüístico de 'es analítico', pues no obliga ya a suponer que hay un solo sentido de esta expresión.

Además de las obras a que se hace referencia en el texto, véase: Gotlieb Söhngen, *Ueber analytische und synthetische Urteile. Eine historisch-kritische Untersuchung zur Logik des Urteils*, 1915 (Dis.). — Hermann Ritzel, *Ueber analytische Urteile*, 1916. — Julián Besteiro, Los *juicios sintéticos a priori desde el punto de vista lógico*, 1916. — Walter Dubislav, *Ueber die sogenannten analytischen und synthetischen Urteile*, 1926. — C. I. Lewis, *Mind and the World Order*, 1929. — Íd., íd., An *Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946. — El artículo de A. Sánchez Reulet citado en el texto se encuentra en: 'Sobre juicios analíticos y sintéti cos", *Humanidades*, La Plata, XXVI, págs. 407-15. — El texto de Nor man Malcolm es: "Are Necessary Propositions really Verbal?" *Mind*, N. S., XLIX, (1940), 189-203. — Las observaciones de Ayer figuran en: *Language, Truth and Logic*, 1936, y en el artículo "Truth by Convention" A*nalysis*, IV, Nros. 2 y 3. Las de Broad constan en el trabajo: "Are there Synthetic A priori Truths?" *(Arist. Soc. Supp.* Vol. XV). Hay que tener en cuenta, además, que en la mayor parte de los libros y artículos sobre problemas lógicos publicados en los últimos decenios hay abundantes referencias a la cuestión. Véase asi mismo la bibliografía del artículo A PRIORI. Los trabajos de los autores ci tados en la última parte del artículo han aparecido en las siguientes pu blicaciones: A. Pap *(Mind.*, LV [1946] 234-46, C. H. Langford *(The Journal of Philosophy*, XLVI [1949] 20-4, I. M. Copi [Copilowish] *(The Journal of Philosophy*, XLVI [1949], 243-5), J. Wild y J. L. Coblitz *(Philosophy and Phenomenological Research*, VIII [1948], 651-7), R. Rudner *(Philosophy of Science*, XVI [1949], 41-8), W. v. Quine *(The Philosophical Review*, LX [1951], 20-41 y *Philosophical Studies*, II [1951], 71-2), M. G. White *(John Dewey, Philosopher of Science and Freedom*, ed. S. Hook [1950], 316-30), F. Waismann (Ana*lysis*, X-XI, 1949-50 y 1950-51), M. Perkins e I. Singer *(Journal of Phi losophy*, XLVIII [1951], 485-97), B. Mates *(The Philosophical Review*, LX [1951], 525-34), R. M. Martin *(Philosophical Studies*, III [1952], 42-7), B. Lake *(Analysis*, XII [1951-52], 115-22, L. W. Beck y R. Hart mann *(Philosophy and Phenomenological Research*, IX [1949] 720-40, R. Carnap *(Revue Internationale de Philosophie*, IV, [1950]), A. Gewirth *(The Journal of Philosophy*, L [1952], 397-425), D. Pears *(Mind*, LIX [1950], 199-208), A. R. Turquette *(The Journal of Philosophy*, XLVII [1950], 125-29), Hao Wang *(Theoria*, XXXI [1955], 158-78, H. P. Gri ce y P. F. Strawson, *(The Philosophi cal Review*, LXV [1956], 141-58). — Véanse, además: Hilary Putnam, "The Analytic and the Synthetic", en

el volumen *Scientific Explanation, Space, and Time,* 1962, ed. H. Feigl y G. Maxwell [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 3]. — Norwood Russell Hanson, "The Very Idea of a Synthetic-Apriori", *Mind,* N. S., LXXI (1962), 521-24. No pretendemos ser exhaustivos en una cuestión que ha producido ya una larga literatura filosófica; no damos tampoco los datos anteriores con pretensión de orden ideológico o cronológico, pues sirven solamente a modo de ejemplos. Además, véanse: Alan Pasch, *Experience and the Analytic,* 1958. — R. M. Martin, *The Notion of Analytic Truth,* 1959 (análisis semántico). — Mario Bunge, "Análisis de la analiticidad", en *Antología semántica,* 1960, ed. Mario Bunge. — Para una esclarecedora referencia al planteamiento clásico del problema, Cfr. E. Cassirer, *Descartes,* 1939, págs. 42 y 283. Cassirer se refiere al apoyo que Kant encontró en Leibniz, *Nouveaux Essais,* Lib. II, cap. XVI, Gerhardt, V, 143. Otro apoyo podría hallarse en Locke, *Essay,* Libro II, xvi.

ANALÍTICOS. Los dos principales escritos del *Organon* aristotélico son los llamados *Analíticos:* los *Primeros* Analíticos (Ἀναλυτικὰ πρότερα, *Analytica Priora;* abreviado: An. Pr.) y los *Segundos Analíticos* (Ἀναλυτικὰ ὕστε—αρ, *Analytica Posteriora;* abreviado: *An. Post.), y* hasta algunos autores (siguiendo a Alejandro de Afrodisia y a Juan Filopón) consideran que sólo tales *Analíticos* constituyen propiamente el *Organon.* El objeto de los dos primeros libros de que se componen los *Primeros Analíticos* es la teoría formal del silogismo y las condiciones formales de toda prueba. Constituyen la introducción a los dos libros de los *Segundos Analíticos,* que estudian la demostración. Los comentaristas dieron a los *Primeros Analíticos* el título de Ἀναλυτικὰ (término usado por el Estagirita en sus referencias al texto), pero algunos autores (F. Th. Waitz) consideran que su nombre propio es *Sobre el silogismo,* Περὶ συλλογισμοῦ (empleado por algunos comentaristas y probablemente usado por Aristóteles y el Liceo como frecuente designación del texto [Cfr. Hamelin, *Le système d'Aristote,* 29, donde se menciona también como título Περὶ ἀποδειξεως]). En efecto, escribe Waitz *(Organon, I,* 367), este último título es más inteligible y menos oscuro que el primero. Con ello se olvida, sin embargo, que el propio Aristóteles tenía una clara idea de la ἀναλιτικὴ ἐπιστήμη como ciencia que conduce a las causas por medio de la demostración. Los *Segundos Analíticos* fueron llamados por los comentaristas de diversas maneras: τὰ ἀποδεικτικά, ἀποδεικτική, πραγματεία ἀποδεικτική, es decir, *ciencia demostrativa.*

Si exceptuamos las revolucionarias conclusiones de Joseph Zürcher sobre la autenticidad del *Corpus aristotelicum* (véase ARISTÓTELES), no hay muchas dudas hoy sobre la autenticidad de los dos escritos ni tampoco sobre el hecho de que los *Primeros Analíticos* (con excepción de 46 a - 47 a y 51 b - 53 a) fueron redactados con anterioridad a los *Segundos.* Los *Analíticos* contienen aspectos todavía no explorados suficientemente (como la teoría del silogismo modal), y los historiadores (Solmsen) y lógicos (Lukasiewicz, Bochenski) contemporáneos han reparado en varios puntos que subrayan el extremo carácter formal de la doctrina lógica aristotélica, incluyendo el uso de variables (véase VARIABLE).

Tanto Eudemo como Teofrasto (según el testimonio de Galeno y Alejandro) escribieron también "Analíticos" (Hamelin, *op. cit.,* señala que el comentarista Adraste de Afrodisia [siglo II] conocía cuarenta libros de *Analíticos,* de los cuales sólo los cuatro citados son considerados como auténticos). Es probable que algunas de las correcciones introducidas por los dos autores primeramente citados se incorporaran al texto hoy canónico de Aristóteles.

Los comentarios antiguos sobre los *Analíticos* son los de Alejandro de Afrosidia, y de Ammonio, hijo de Hermeia (siglo I), Temistio (siglo IV) y Juan Filopón (siglo VI). Han sido editados por M. Wallies en los siguientes textos. De Alejandro: *In Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium,* Berolini, 1883 (Coll. Acad. Berol., II, 1). De Ammonio: *In Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium,* Berolini, 1889 o 1899 *(ibíd.,* IV, 6). De Temistio: *Quo fertur in Aristotelis Analyticorum priorum librum I paraphrasis,* Berolini, 1884 *(ibíd.,* XXIII, 3) y *Analyticorum Posteriorum paraphrasis,* Berolini, 1900 *(ibíd.,* V, 1). De Juan Filopón: *In Aristotelis Analytica Priora Commen-taria,* Berolini, 1905 *(ibíd.,* XIII, 2) e *In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria cum Anonymo in librum II,* Berolini, 1919 *(ibíd.,* XIII, 3). En la Edad Media se destaca el comentario de Santo Tomás: *In Aristotelis Stagiritae libros nonnullos commentaria Analyticorum posteriorum* (tomo I, ed. por I. B. de Rubeis [de Rossi], Romae, 1882, de la *Editio Leonina: Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum).* Entre los comentarios modernos, citamos: Julius Pacius, *Aristotelis Stagiritae... Organum, Morgiis,* 1584 e *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum commentarium,* Aureliae Allobrogum, 1605. — Sylvester Maurus, *Aristotelis Opera quae extant omnia, brevi paraphrasi, tomus I, continens philosophiam rationalem, hoc est logicam, rethoricam et poeticam,* Romae, 1688. — Entre los comentarios del XIX destaca el ya citado de Waitz a su edición del *Organon* (2 vols., Lipsiae, 1884-46) y la selección, con traducción latina y notas, de A. Trendelenburg, *Elementa logices Aristotelae,* Berolini, 1892. — Entre los del XX destacamos las notas puestas por J. Tricot a su traducción del *Organon* (Paris, nueva edición, 2 vols., 1947) y, sobre todo, las puestas por W. D. Ross a su edición de *Prior and Posterior Analytics,* Oxford, 1949.

ANALOGÍA es, en términos generales, la correlación entre los términos de dos o varios sistemas u órdenes, es decir, la existencia de una relación entre cada uno de los términos de un sistema y cada uno de los términos de otro. La analogía equivale entonces a la proporción, la cual puede ser entendida cuantitativa o topológicamente. Se ha hablado también de analogía como semejanza de una cosa con otra, de la similitud de unos caracteres o funciones con otros. En este último caso la analogía consiste en la atribución de los mismos predicados a diversos objetos, pero esta atribución no debe ser entendida como una determinación unívoca de estos objetos, sino como la expresión de una correspondencia, semejanza o correlación establecida entre ellos. Justamente en virtud de las dificultades que ofrece este último tipo de analogía se ha tendido con frecuencia a subrayar la exclusiva referencia de la analogía a las relaciones entre términos, es decir, a la expresión de una similaridad de relaciones. Aun aplicada a cosas, y no a relaciones, la analogía parece referirse, por lo demás, siempre a las proporciones

y jamás a las semejanzas en sentido estricto.

Los matemáticos griegos entendieron la analogía como una proporción, o razón de proporcionalidad en el sentido hoy todavía usual cuando hablamos de "proporciones" o "razones" en matemática. Este tipo de analogía se refiere a cantidades, a magnitudes y a relaciones entre puntos en el espacio. Fundándose en la misma idea, pero aplicándola a ciertas realidades con el propósito de establecer comparaciones, Platón presentó la idea de analogía en *Rep.,* VI 508 (y también en *Tim.,* 31 B - 32 A). Platón comparó el Bien con el Sol e indicó que el primero desempeña en el mundo inteligible el mismo papel que el segundo desempeña en el mundo sensible. Esta analogía se refuerza con la relación establecida por Platón entre el Bien y el Sol, la cual es, a su entender, comparable con la existente entre un padre y el hijo, pues el Bien ha engendrado el Sol a semejanza suya. Varios miembros de la Academia media (véase ACADEMIA PLATÓNICA — especialmente Albino (VÉASE)— adoptaron y desarrollaron estas concepciones de Platón. Lo mismo hicieron Plotino, Proclo y Dionisio el Areopagita (VÉANSE). Este último introdujo la noción de analogía en relación con el problema del acceso inteligible a Dios o la Bondad Perfecta.

La llamada ἰσότης τοῦ λόγου o doctrina de "la igualdad de razón" fue aplicada por Aristóteles a los problemas ontológicos por medio de lo que se ha llamado "la analogía del ente" (Cfr. *infra).* El ser (VÉASE), declaró Aristóteles, "se dice de muchas maneras" — bien que se diga primeramente de una manera: como substancia (VÉASE). La doctrina aristotélica fue aceptada y elaborada por un gran número de escolásticos bajo la conocida rúbrica *analogía entis.* Nos extenderemos acerca de las varias sentencias al respecto y las precederemos con algunas consideraciones generales.

La analogía *(analogía)* puede referirse a cosas, hablándose de cosas sinónimas y de cosas unívocas (véase UNÍVOCO). Es usual entre los escolásticos referir la analogía ante todo a nombres o términos y discutir cuándo se usa o no un nombre o término analógicamente a diferencia de cuándo se usa o no un nombre o término unívocamente. San Buenaventura distinguía entre la analogía y la univocidad *(univocatio).* La primera se funda en la posibilidad de establecer relaciones entre seres substancialmente distintos — posibilidad a su vez basada en cierta comunidad entre tales seres. La segunda se funda en la posesión indivisa por varios seres de un elemento común. La analogía es un modo de concebir la proporción *(proportio).* Según É. Gilson, (La *philosophie de Saint Bonaventure,* 3a ed., 1953, pág. 168 y nota 1), San Buenaventura —que deriva el significado de *proportio,* de Boecio *(De arithmetica,* II 40; *PL.,* LXIII, col. 1145), y trata el problema de la analogía especialmente en sus *Comentarios* a las *Sentencias* de Pedro Lombardo (por ej., I *Sent.,* 3 y 48)—, admite también una "semejanza de univocidad" o *si-militudo univocationis* (I *Sent.,* 48), en cuyo caso puede considerarse la semejanza como un "género del cual la univocidad y la analogía son especias" (Gilson, *loe. cit.).* Gran número de escolásticos, siguiendo las nociones y aclaraciones al respecto contenidas en varios lugares del *Corpus aristote-licum (Cfr. infra y* además Cat., I 1a ; *Met,* 1048 a 37; Θ 6, 1093 b 19), han distinguido, al referirse a los nombres o términos, entre un modo de hablar *unívoco* (VÉASE), un modo de hablar *equívoco* y un modo de hablar *análogo.* El término o nombre común, predicado de varios seres, llamados inferiores, es *unívoco* cuando se aplica a todos ellos en un sentido totalmente semejante o perfectamente idéntico. Es *equívoco* cuando se aplica a todos y a cada uno de los términos en sentido completamente distinto (así, 'toro' corno animal o constelación; 'cáncer', como enfermedad o como signo del Zodíaco). Es *análogo* cuando se aplica a los términos comunes en sentido no entera y perfectamente idéntico o, mejor aun, en sentido distinto, pero semejante desde un punto de vista determinado o desde una determinada y cierta proporción (como 'despierto' aplicado a un ser que no duerme y a un ser que tiene una inteligencia viva y no apagada, dormida o mortecina). Ahora bien, dentro de esta división se distingue a su vez entre varias acepciones. Así, los términos unívocos pueden prescindir de sus diferencias, en cuyo caso son —como los géneros y especies— *unívocos universales,* o pueden no prescindir de ellas, en cuyo caso son llamados —como ocurre con el término 'ser' respecto a todos los seres de una cierta especie o aun con respecto a todas las substancias creadas— *unívocos trascendentales.* En lo que toca a los propios términos análogos la división es algo más compleja. Lo más corriente es distinguir entre la *analogía de atribución* y la *analogía de proporcionalidad.* Se llama *analogía de atribución* a aquella en la cual el término se atribuye a varios entes por su relación con otros (el llamado *primer analogado),* como ocurre cuando se llama 'sano' a un alimento, a un rostro, etc. Se llama *analogía de proporcionalidad* a aquella en la cual el término se atribuye, desde luego, a varios sujetos o entes en una relación semejante. Esta relación puede ser *metafórica* —cuando expresa algo simbólico— o *propia* — cuando expresa algo real. La relación análoga puede ser, por lo tanto, como dicen los escolásticos, *simpliciter diversa* o bien *secundum quid eadem.* En otras palabras, el término análogo es el que significa una forma o propiedad que se halla intrínsecamente en uno de los términos (el analogado principal), hallándose, en cambio, en los otros términos (analogados secundarios) por cierto orden a la forma principal. Partiendo de esta base puede decirse también que la analogía es *extrínseca* (como lo muestra el ejemplo 'sano') o intrínseca (como lo muestra el ejemplo de 'ser', que conviene a todos los entes, increados o creados, substanciales o accidentales). En este último caso la analogía es llamada también *metafísica.* La analogía extrínseca, a su vez, puede ser *analogía de proporcionalidad extrínseca o metafórica* —de muchos a muchos— o *analogía extrínseca de atribución.* Y la analogía intrínseca puede ser a la vez de atribución o de proporcionalidad. Estas distinciones fueron objeto de muy vivas discusiones dentro de la escolástica, sobre todo en la medida en que, bajo su aspecto estrictamente técnico, afectaban a las cuestiones últimas de la metafísica. Así, aunque se coincidía casi siempre en que el ente análogo constituye el objeto más propio de la filosofía primera, comprendiendo también los entes de razón y aun toda

privación del ente en cuanto inteligible, se formaron principalmente tres escuelas. Mientras la escuela de Suárez indicaba que el ente es formalmente trascendente y que la analogía ha de entenderse en el sentido de la analogía intrínseca o metafísica de atribución, y no en el sentido de la analogía intrínseca de proporcionalidad, la escuela de Escoto propendía a defender la univocidad del ente, el cual se contrae a las nociones inferiores mediante diferencias intrínsecas, y la escuela de Cayetano abogaba por una analogía de proporcionalidad. En efecto, de los tres modos de analogía a que, según Cayetano, pueden reducirse todos los términos análogos —la analogía de desigualdad, la analogía de atribución y la de proporcionalidad, mencionados por Aristóteles, aunque con distinta terminología en *Phys.,* VII 4, 249 a 22; *Eth. Nic.,* I 6, 1096 b 26 y *Top.,* I 17, 108 a 6, respectivamente—, solamente el último constituye, a su entender, la analogía, definiéndose la expresión 'cosas análogas por proporcionalidad' mediante "aquellas cosas que tienen un nombre común y la noción expresada por este nombre es proporcionalmente la misma", es decir, "aquellas cosas que tienen un nombre común y la noción expresada por este nombre es similar de acuerdo con una proporción" *(De Nomi-num Analogía,* cap. III). A su vez, como ya vimos, tal analogía puede tener lugar o de un modo metafórico o de un modo propio. Cayetano se basaba principalmente en la doctrina tomista, pues se hallan en Santo Tomás numerosos pasajes en tal sentido —por ejemplo: 1 *Eth.,* lect. 7, I *Sent.,* 19, 5 2 ad 1, *de Potentia, 7,7* y *de Veritate,* 21, 4 c ad 30—, pero es obvio que refino la noción considerablemente, en particular en lo que toca a la distinción entre el análogo y sus analogados, la predicación de los analogados al análogo y la comparación entre el análogo y los analogados. En general, podemos decir que el tomismo en general se inclina fuertemente por la analogía de proporcionalidad, de tal suerte que, según él, compete existir a todos los entes en una relación semejante de un modo intrínsecamente vario, pues, sin duda, el ser no es jamás un género que se determine por diferencias extrínsecas, pero, a la vez, sostiene una analogía de atribución entre el Creador y los seres creados, y entre la substancia y los accidentes, pues el ser de los últimos depende del de los primeros. En todo caso, la noción analógica del ser aspira a resolver un problema capital de la teología escolástica: el de la relación entre Dios y las criaturas, por cuanto si bien en el orden del ser Dios excede a todo lo creado, como causa suficiente de los entes creados y de todo ser contiene actualmente sus perfecciones.

En la filosofía moderna el problema de la analogía no ha aparecido en la superficie de un modo explícito, pero no ha dejado jamás de estar latente. Sin embargo, la tendencia general de esta filosofía ha sido casi siempre la de referirse a la analogía o bien en el sentido de una similaridad de relaciones en los términos abstractos o bien en el sentido de una semejanza en las cosas, dando, por lo tanto, en este último caso a la analogía un sentido claramente metafórico. La referencia propiamente metafísica ha quedado de este modo cortada, especialmente en las direcciones fenomenistas y funcionalistas que han abandonado formalmente la noción de substancia. Así, Ernst Mach define la analogía como relación entre sistemas de conceptos homólogos que puede dar lugar a una diferencia o a una coincidencia. Y las nuevas direcciones lógicas, especialmente bajo su interpretación lógico-positivista, aplican el concepto de analogía cuando hay correlación entre el término que designa un hecho observable y verificable, y el término que designa un hecho no observable, pero deducible por medio de términos forjados dentro de un sistema de correlaciones significativas. En cambio, en la medida en que ha vuelto a dominar la preocupación ontológica, la analogía ha sido empleada de nuevo en el sentido de la filosofía primera. Es el caso de Nicolai Hartmann, quien se aproxima en este punto a la posición escotista de la casi univocidad del ente, el cual se entiende, como diría Suárez, "prescindido" de la substancia, del accidente, del ser por esencia, etc.

Siguiendo investigaciones de Jan Salamucha y de J. Fr. Drewsnowski (quienes, como lo hace también actualmente Ivo Thomas, aplicaron la lógica formal simbólica a algunos problemas de la filosofía tomista), I. M. Bochenski ha tratado la cuestión clásica de la analogía en sentido tomista desde el punto de vista de la logística contemporánea, considerando, primero, que la noción de analogía es importante y susceptible de ulteriores desarrollos, y, segundo, que para tal fin puede usarse con ventaja la herramienta de la actual lógica matemática. Bochenski examina, a este efecto, la analogía desde un punto de vista semántico (no el único posible, pero sí el más conveniente y aun el más tradicional, pues de lo contrario no se comprendería cómo puede ser tratada la equivocidad, que es una relación del mismo tipo que la analogía). En su artículo "On Analogy" *(The Thomist,* Vol. XI, [1948], 424-47; texto inglés de su trabajo en polaco "Wstep do teorii analogii", publicado en *Roczniki filozoficzne,* t. I [1948], págs. 64-82), Bochenski declara, en efecto, que esto tiene antecedentes en el examen por Santo Tomás de la analogía en relación con los nombres divinos, y en el *De Nominum Analogia,* de Cayetano. A tal fin, asume como noción fundamental la de significación, descrita en la fórmula "la expresión α significa en el lenguaje *l* el contenido *f* del objeto *x*" o, simbólicamente, *"S (a, l, f, x)"* (la situación simbolizada es llamada *complejo semántico). Expresión* se refiere a una palabra escrita u otro símbolo escrito (objeto físico que ocupa una posición dada en el espacio y en el tiempo). *Contenido* designa la clásica *ratio* tomista. *Objeto* o *cosa* designan la *res* en el sentido tomista clásico (un "individuo"). Se aplican a la citada relación las operaciones elementales de la teoría de las relaciones, y se obtienen una serie de términos. Entre dos complejos semánticos hay 16 y sólo 16 relaciones en una tabla que puede substituir la división tradicional de los términos en unívocos, equívocos y sinónimos (véase SINÓNIMO, UNÍVOCO). Bochenski analiza particularmente la univocidad y la equivocidad a base de las primeras cuatro de las 16 relaciones (las más importantes desde el punto de vista clásico) y muestra que ya en los *Principia Mathematica* se examinaba el problema de la analogía al tratar la cuestión de la "ambigüedad sistemática" (equi-

valente a la clásica *aequivocatio a consilio).* La analogía resulta ser entonces una relación heptádica entre dos expresiones (nombres, términos), un lenguaje, dos contenidos (sentidos, *rationes)* y dos cosas (objetos, *res),* teniendo los nombres la misma forma y siendo las cosas diferentes. El autor reconoce que tiene que afrontar una situación más compleja que la que aparece en la lógica formal clásica, pues hay que usar símbolos que son expresiones de expresiones, es decir, símbolos de símbolos. Lo interesante aquí es mostrar que la noción de expresión analógica constituye un género de las expresiones equívocas. Ello confirma la tradición, pues el instrumento lógico empleado permite examinar metalógicamente y traducir exactamente la fórmula clásica: 'la propia analogía es analógica'. Las dificultades que puede hallar el teólogo en tal construcción, y el reconocimiento de que la analogía de proporcionalidad, una vez traducida al lenguaje formal, da por resultado un significado muy pobre de las proposiciones acerca de Dios o del espíritu (que se limitan a unas escasas relaciones formales tratadas en los *Principia Mathematica)* son resueltas, según Bochenski, mediante el descubrimiento de que si no podemos dar formulaciones exactas de muchas propiedades formales implicadas en relaciones usadas por la metafísica y la teología, ello se debe no a la falta de tales propiedades formales, sino al estado poco desarrollado de la biología y de otras ciencias, de las cuales el metafísico y el teólogo deben extraer sus expresiones analógicas (y los contenidos de ellas). Así, "un progreso inmenso en las ciencias especulativas sería el resultado de la formalización de esas disciplinas". Y aun en su estado actual puede advertirse, por ejemplo, la diferencia entre *Principio* y *Padre* por medios puramente formales: el primero es transitivo, el segundo, intransitivo *(op. cit.,* pág. 443).

Se llama *razonamiento por analogía* al que se efectúa no sólo cuantitativamente como determinación numérica de un cuarto término, conocidos los tres términos de una proporción, sino también cualitativamente como atribución de un carácter a un objeto por la presencia de este carácter en objetos semejantes. En el razonamiento en cuestión se deduce de la semejanza de unos objetos, en determinadas notas, su semejanza en otra nota. El esquema del razonamiento analógico cualitativo es: "S tiene la nota *p; S y S'* tienen las notas *a, b, c;* por lo tanto, S' tiene probablemente la nota *p".* El razonamiento por analogía va de lo particular a lo particular, y no posee nunca, desde el punto de vista lógico-formal, una fuerza probatoria concluyente, sino únicamente verosímil o probable. Clásicamente se distinguía entre varios modos o especies de razonamiento por analogía: 1° El que va del efecto a la causa o viceversa. 2° El que va de los medios a los fines y a la inversa. 3° El que procede por semejanza. Este razonamiento por analogía se clasifica asimismo según su materia o su forma. Por la materia se distinguen los casos arriba citados; por la forma, en cambio, se entiende el razonamiento en cuestión según vaya de lo semejante a lo semejante, de lo menos a lo más y de lo contrario a lo contrario.

Kant llama *analogías de la experiencia* a los principios puros del entendimiento correspondientes a la categoría de relación. Su fórmula general enuncia que "la experiencia es sólo posible por la representación de un enlace necesario de percepciones" (2° ed. de la *Crítica de la razón pura) o* bien "todos los fenómenos están sujetos, en cuanto a su existencia, a reglas *a priori* que determinan sus relaciones respectivas en un tiempo" (1a ed.). Las analogías de la experiencia demuestran: 1° La substancia es permanente en todos los cambios de los fenómenos y su cantidad no aumenta ni disminuye en la Naturaleza (principio de permanencia de la substancia). 2° Todos los cambios acontecen según la ley de enlace de causa y efecto (principio de la sucesión en el tiempo según la ley de causalidad). 3° Todas las substancias en tanto que pueden ser percibidas como simultáneas en el espacio, están en una acción recíproca general (principio de la simultaneidad según la ley de la acción y reacción o reciprocidad).

Sobre el concepto general de analogía, especialmente el concepto de la múltiple significación y sus grados: Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seins nach Aristóteles,* 1862, reimp., 1960. — J. Hoppe, *Die Analogie,* 1873. — Harald H¨pffding, *Eegrebet Analogi,* 1923 (trad. francesa: *Le concept d'analogie,* 1931; trad. alemana: *Der Begriff der Analogie,* 1924). — Erich Przywara, *Analogia entis,* 1932. — (Sobre Przywara: G. Copers. *De analogieleer van E. Przywara.* 1952). — Alfred Eggenspieler, *Durée et instant. Essai sur le caractère analogique de l'être,* 1933. — Nicolas Balthasar, *L'abstraction métaphysique et l'analogie des êtres dans l'être,* 1955. — W. J. Anders, *De analogía entis in het heding,* 1937. — R. Kwant, *De gradibus entis,* 1946. — Deltheil, Dupsuy, Vandel, Calmette, B. de Solages, *Dialogue sur l'analogie,* 1946. — E. L. Mascall, *Existence and Ana logy,* 1949. — A. C. Gigon, *Analogia,* 1949 (monografía). — W. Veauthier, "Analogie des Seins und ontologische Differenz", *Symposion* IV (1955), 9-89. — Austin Farrer, *Finite and In finite. A Philosophical Essay,* 2° éd., 1959. — J. D. Garcia Bacca, "La analogía del ser y sus relaciones con la metafísica", *Episteme* [Caracas], 1959-1960, págs. 1-64. — Gottlieb Söhngen, *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache,* 1962. — Sobre analogía en teología: M. T-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique,* 1931. Sobre el llamado estudio ex perimental de la analogía: E. A. Esper, "A Contribution to the Expe rimental Study of Analogy", *Psychological Review,* XXV (1918). — So bre analogía y simbolismo: S. Buchanan, *Symbolic Distance in Relation to Analogy and Fiction,* 1932. — S. T. Cargill, *The Philosophy of Analogy and Symbolism,* 1947. — Sobre el concepto de analogía en la física: Lothar von Strauss y Torney, "Der Analogiebegriff in der modernen Physik", *Erkenntnis,* VI (1936). — Sobre el razonamiento por analogía: Mau rice Dorolle, *Le raisonnement par analogie,* 1949. — Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argu mentation,* t. II, 1958, § 82-6, págs. 499-534. — Sobre el concepto kan tiano de las analogías de la expe riencia: E. Laas, *Kants Analogien der Erfahrung. Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie,* 1876. — Sobre el concepto de analogía en la lógica griega: E.-W. Platzeck, *La evolución de la lógica griega en el aspecto es pecial de la analogía,* 1954. — Sobre el concepto de analogía en Platón, Paul Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon,* 1948. (Metáfora y analogía) — Sobre el concepto de analogía en el Pseudo-Dionisio: Vladimir Losski, *La notion des analogies chez le Pseu-*

do-Denys l'Aréopagite (Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge)*, 1939. — Sobre el concepto de analogía en varios autores escolásticos: General: T. Barth, "Zur Geschichte der Analogie", *Franziskanische Studien,* XXXVII (1955), 81-98. Para el concepto escotista: S. Belmond, O. M., "L'univocité scotiste" *Revue de Philosophie* XXI, (1912); *ibíd.,* XXII (1913). — Para el concepto tomista y cayeta-nista: Petazzi, S. J., "Univocita ed analogia" *(Rivista di Filosofía neo-scolastica* (1911 y 1912). — J. Ramírez, O. P., *De analogia secun-dum doctrinan Aristotelico-thomis-thicam,* 1922. — R. Blanche, O. P., "La notion d'analogie dans la philosophie de Saint Thomas" *Revue des Sciences - philosophiques et théologiques* (1941). — G. B. Phelan, *St. Thomas and Analogy,* 1941 [The Aquinas Lecture of Marquette Uni-versity]. — J. F. Anderson, *The Bond of Being,* 1949. — A. Goergen, *Die Lehre von der Analogie nach Kard. Cajetan und ihr Verhältnis zu T. v. Aquin,* 1938 (Dis.). — Hampus Lytt-kens, *The Analogy Between God and the World. An Investigation of Its Background and Interpretation of Its Use by Thomas of Aquino,* 1952. — O. A. Varangot, *Analogía de atribución intrínseca y analogía del ente según Santo Tomás,* 1957. — B. Kelly, *The Metaphysical Background of Analogy,* 1958 (folleto; principalmente basado en Santo Tomás y en parte en Cayetano). — Albert Krapiec, *Teoria analogii bytu,* 1959 (Teoría de la analogía del ser) [en Aristóteles, Santo Tomás, Brentano y otros]. — George P. Klubertanz, Sí. *Thomas Aquinas on Analogy,* 1960. — Yves Simon, "Order in Analogical Sets", *The New Scholasticism,* XXIV (1960), 1-42. — Bruno M. Bellerate, S. D. B., *L'analogia tomista nei grandi Commentatori di S. Tomasso,* 1960. — R. M. Mclnerny, *The Logic of Analogy. An Interpretation of St. Thomas,* 1961 [comparación entre Santo Tomás y Cayetano]. — Bernard Montagnes, O. P., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin,* 1963 [Philosophes médiévaux, 6]. — Para el concepto suareziano: Limbourg, S. J. "Analogie des Seinsbegriffess, *Zeitschrift für katholische Theologie* (1893). — J. Hellin, S. J., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez,* 1947. — La analogía en Kant y Hegel: E. K. Specht, *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel,* 1952 (*Kantstudien.* Ergänzungshefte 66). — E. Heintze, *Hegel und die Analogie,* 1958 [Akademische Vorträge und Abhandlungen, 20] [De Descartes a Hegel]. — Un estudio semántico de ciertos problemas que pueden relacionarse con el tema clásico de la analogía se halla en la siguiente serie de monografías de Arne Naess: *Interprétation and Preciseness* (I. *Survey of Basic Concepts,* 1947; IL, 1948; III. *"To define" and to make precise,* 1948; IV. *Misinterpretation and Pseudoagreement,* 1948; V. *Principies of Elementary Analysis,* 1949), que incluyen un análisis de la sinonimia, todo ello desde un punto de vista empírico, aunque con uso del simbolismo lógico. Naess propugna un método experimental, a base de cuestionarios, con el fin de llegar a definiciones operativas, y sus estudios tratan asimismo el problema de la precisión y la vaguedad (VÉASE).

ANALOGÍAS DE LA EXPERIENCIA. Véase ANALOGÍA, *ad finem.*

ANAMNESIS. Véase PLATÓN y REMINISCENCIA.

ANAPODÍCTICOS. Véase INDEMOSTRABLES.

ANARQUISMO. Véase BAKUNIN (M. A.).

ANAXÁGORAS *(ca.* 499-428 antes de J. C.) nació en Clazomene (Asia Menor) y se dirigió a Atenas en 453. Ligado por amistad y por adhesión política a Pericles, fue acusado de impiedad por los enemigos de éste y se vio obligado a abandonar la ciudad en 434, falleciendo en Lámpsaco. Anaxágoras fue, según dice Diógenes Laercio, "el primero que a la materia (ὕλη) añadió la inteligencia (νοῦς)". La "tradición jónica" se renueva en este pensador, para quien nada se engendra ni se destruye, sino que hay simple mezcla y separación. La cuestión fundamental de la filosofía presocrática, la interrogación por el ser permanente con vistas a la explicación de lo que acontece y cambia, es resuelta por Anaxágoras no mediante la suposición de un principio único ni mediante la afirmación de que sólo el ser es, al modo de Parménides, sino por la hipótesis de un número infinito de elementos, de gérmenes o semillas, que se diferencian entre sí cualitativamente, que poseen propiedades irreductibles y por cuya mezcla y combinación nacen las cosas visibles. Confusión, separación y mezcla son lo que determina la formación de las cosas sobre la base de estas semillas a las cuales llamó Aristóteles *homeomerías.* Estas semillas estaban en un principio confundidas y sin orden; estaban "todas juntas" en un primitivo caos que sólo ha podido ser ordenado por el espíritu, la inteligencia, la mente, νοῦς. La masa originaria de las homeomerías fue sometida a un torbellino impulsado por el espíritu, por "la más fina y pura de todas las cosas". El Nous es así el principio del orden, pero también el principio de animación y de individuación de las cosas que constituyen el orden armónico del universo. Mas el *Nous* produce el orden no de un modo previsto desde siempre, no como un destino, sino como una fuerza mecánica, que se desarrolla a partir de su propio centro, esto es, del centro de su movimiento en torbellino. El *Nous* es, por lo tanto, principio del movimiento, pero de un movimiento que se extiende casi ciegamente, porque es animación más bien que cumplimiento de una necesaria justicia. Por eso afirma Aristóteles que el pensamiento de Anaxágoras carece de claridad, porque si bien explica el tránsito del caos al orden como intervención en lo confuso y mezclado de lo puro y sin mezcla, lo explica sin justificar a su vez la finalidad de este espíritu puro y universal.

La percepción de las cosas tiene lugar, según Anaxágoras, mediante la sensación de las diferencias entre nuestros sentidos y los objetos externos. Las cosas son percibidas por sus contrarios; si hay una imposibilidad de captar la realidad en sus partes mínimas, ello es debido únicamente a la insuficiencia de los órganos sensoriales que, por otro lado, reflejan con toda exactitud lo que se pone en contacto con ellos.

Continuadores de la filosofía de Anaxágoras fueron Arquelao de Atenas o de Mileto *(fl. ca.* 400 antes de J. C.) y Metrodoro de Lámpsaco (fl. *ca.* 420 antes de J. C.). Se atribuye al primero un escrito titulado Περὶ φὺσεως, *Sobre la Naturaleza,* en el cual afirmaba que el caos primitivo, la masa originaria de todas las substancias, estaba formada por el aire, siendo el *Nous* su principio ordenador. La filosofía natural de Arquelao de Atenas parecía ser, pues, una combinación de las especulaciones de Anaxágoras y Anaxímenes. En cuanto a Metrodoro, aplicó los conceptos de la filosofía natural de Anaxágoras a la interpretación de Homero, equi-

parando, por ejemplo, Zeus al *Nous,* Aquiles al Sol, Agamemnon al éter, etc.

Una doctrina en algunos respectos análoga a la de Anaxágoras es la de Diógenes de Apolonia (VÉASE).

Suele atribuirse a Anaxágoras un escrito Περὶ φύσεως, *Sobre la Naturaleza.* Fragmentos y testimonios en Diels-Kranz, 59 (46). Testimonios de Arquelao de Atenas o de Mileto y de Metrodoro de Lámpsaco en *ibíd.,* 69 (47) y 61 (48) respectivamente. — Véase la bibliografía de los artículos FILOSOFÍA GRIEGA y PHESOCRÁTICOS. Además: F. Krohn, *Der νοῦς bei A.,* 1907. — D. Ciurnelli, *La filosofía di Anassagora,* 1947. — F. M. Cleve, *The Philosophy of A. An Attempt at Reconstruction,* 1948. — J. Zafiropoulo, *Anaxagore de Clazomène (I. Le mythe grec traditionnel de Thales à* PZoton. *II. Théorie et fragments),* 1948. — Artículos sobre Anaxágoras de M. Heinze *(Ber. der Ges. der Wiss. phil-hist. Klasse* [1890], 1-45), H. Diels *(Archiv für Ges. der Phil.* X [1897], 228-37 y *Zeitschr. für Phil. und. phil. Kritik,* CXIV 201-13), W. Capelle *(Neue Jahrb.* XLIII [1919], 81-102, 169-98), O. Gigon *(Philologus,* XCI [1936], 1-41), W. Broecker *(Kantstudien,* 1942-43). — Art. de E. Wellmann sobre Anaxágoras (Anaxágoras, 4) en Pauly-Wissowa.

ANAXIMANDRO *(ca.* 610-547 antes de J. C.) de Mileto, perteneciente a los llamados "fisiólogos jónicos", dijo, según Diógenes Laercio, que "el infinito es el principio". Este principio, ἀρχή, es el fundamento de la generación de las cosas, aquello que las abarca (περιέχει) y domina (κυβερνᾶ), pero un fundamento constituido por algo inmortal e imperecedero, por lo indeterminado, lo indiferenciado, τὸ ἄπειρον. Del *apeiron* (v.) surgen lo frío y lo cálido como separaciones de la substancia primordial, y se constituyen lo fluido, la tierra, el aire, los astros. La disposición de los elementos del universo en el espacio que ocupan está hecha así de acuerdo con el mayor o menor peso de los elementos componentes: en el centro, la tierra; cubriéndola, el agua, y recubriéndolo todo, el aire y el fuego. Este orden que ha surgido del caos ha nacido en virtud de un principio, de una substancia única, mas de una substancia que no es determinada sino indeterminada. La indeterminación del "principio" de Anaximandro, a diferencia de la precisa determinación y trasparencia del "principio" de Tales, el agua, puede ser tanto debido a la indiferencia cualitativa que corresponde a las cosas antes de ser formadas individualmente, como al hecho de que lo infinito, es decir, lo indeterminado, recubra lo determinado, el orden del mundo. Los mundos nacen y perecen en el seno de este infinito, de este principio y substancia universal que hace que lo diverso sea, en el fondo, lo mismo. El retorno de toda formación a lo informe no es así sino el cumplimiento de una justicia contra esa injusticia que representa el que las cosas pretendan ser subsistentes por sí mismas, pues la justicia es, en última instancia, la igualdad de todo en la substancia única, la inmersión, sin diferencias, en el seno de una indeterminada infinitud.

Fragmentos y testimonios en Diels-Kranz, 12 (2). Véase F. Lüt-*ze, Ueber den* ἄπειρον *Anaximan-ders, ein Beitrag zur richtigen Auf-fassung desselben als materiellen Prinzips,* 1878. — J. Neuhäuser, *Dis-sertatio de A. Milesi natura infinita,* 1879. — L. Otten, A. *aus Milet,* 1912 (Dis.). — Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology,* 1960. — Artículos de F. D. E. Schleiermacher *(Werke,* II, 171-296), P. Natorp *(Phil. Monatshefte,* XX [1884], 367-98), P. Tannery *(Revue philosophique* [1886], 225-71, y *Archiv fur Ges. der Philosophie,* VIII [1895], 443-48), H. Diels *(ibíd.,* X [1897], 288-337), J. Dörfler *(Wien. Stud.* XXXVIII [1916], 189 y sigs.), R. Mondolfo (Logos, XX, 1 14-30), G. B. Burch *(The Review of Metaphysics),* I, 3, 1949), M. Heidegger (en *Holzwege,* 1950, págs. 296-343 [trad. esp.: *Sendas perdidas,* 1960, págs. 269-312]. — Paul Seligman, *The 'Apeiron' of Anaximander: A Study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas,* 1962. Véase también bibliografía de PRESOCRÁTICOS.

ANAXÍMENES *(ca.* 588-524 antes de J. C.) de Mileto fue probablemente discípulo de Anaximandro, según cuenta Diógenes Laercio, y consideró, al decir de Aristóteles, el aire como anterior al agua, prefiriéndolo como principio entre los cuerpos simples. Pero este "aire" que responde a la pregunta por el principio de las cosas es también, como el "principio" de Anaximandro, algo infinito; las cosas nacen por sus condensaciones y rarefacciones, esto es, surgen del aire, al ser dilatado o comprimido, el fuego, el agua, la tierra. El aire recubre todo el orden del universo al modo como lo ilimitado contiene lo limitado, pero este recubrimiento no se efectúa, según Anaxímenes, como lo estático cubre lo dinámico. Por el contrario, el aire es el elemento vivo y dinámico; es, como el alma humana, un aliento o un hálito, que se opone a la pasividad de la materia y que, al mismo tiempo, la informa. La indeterminación e indiferenciación del principio o substancia primordial del universo es así una posibilidad, pero una posibilidad que es a la vez la máxima realidad, pues de ella derivan las realidades individuales, las cosas. La identidad del aire y del hálito o el espíritu, significa así la identidad de todo lo dinámico frente a lo estático; como en el *apeiron,* también hay en el aire el fundamento de la igualdad de todas las cosas, de su justicia, contra la injusticia de su individuación.

Fragmentos y testimonios en Diels-Kranz, 13 (3). — Véase J. Dörfler, *Zur Urstoffslehre des Anaximenes,* 1912. — Artículos de P. Tannery *(Revue philosophique,* VI [1883] y *Archio für Ges. der Phil.* I [1888], 314-21), A. Chapelli *(Archiv,* etc., I [1888], 582-94), R. Mondolfo *(Rivista Filologia Classica,* [1936], 15-26), A. Maddalena *(Atti Reale Istituto Véneto di Scienze. Lettere ed* Arti [1937-1938], 515-45), G. B. Kerfeld *(Museion Helveticum* [1954], 117-21). — Véase también bibliografía de PRESOCRÁTICOS. — Artículo sobre Anaxímenes (Anaximenes) por E. Wellmann en Pauly-Wissowa.

ANDRÓNICO DE RODAS *(fl.* 70 antes de J. C.) es conocido sobre todo como el compilador y ordenador de las obras de Aristóteles y de Teofrasto, las que, además, comentó extensamente. De hecho, se debe a Andrónico la conservación del *Corpus Aristotelicum* (véase ARISTÓTELES), el cual pasó, desde que fue confiado por Teofrasto a Neleo de Scepsis, por una serie de vicisitudes que pusieron en peligro su conservación. Depositados durante mucho tiempo en un sótano, los manuscritos de Aristóteles fueron recobradas por Apelicón, un funcionario de Mitrídates, tomados por Sila como botín de guerra y, finalmente, recogidos por Andrónico. A éste se debe asimismo el título *Metafísica* dado a la filosofía primera del Estagirita (véase

METAFÍSICA). Aunque principalmente de índole filológica y exegética, el trabajo filosófico de Andrónico tiene una importancia considerable. Por otro lado, entre sus comentarios a las obras de Aristóteles y Teofrasto parece haber valiosos elementos lógicos, que están siendo actualmente investigados a la luz de la nueva lógica.

Véase F. Littig, *Andronikos von Rhodos,* I, 1890, II, 1894, III, 1895. Art. de A. Gercke sobre Andrónico (Andronikos, 25) en Pauly-Wissowa.

ANFIBOLÍA. En el artículo Sofisma (VÉASE) nos hemos referido a la anfibolía como uno de los razonamientos sofísticos *in dictione.* La anfibolía consiste en la ambigüedad en una proposición. Esta ambigüedad puede existir en todas las lenguas, pero a consecuencia de su mayor libertad de ordenación sintáctica, se acentúa sobre todo en las lenguas clásicas. Así, la anfibolía citada por Aristóteles: *"¿No debe haber conocimiento de lo que conoce?"* muestra tal carácter mucho mejor en el original griego, a base del cual resulta impreciso si el conocimiento se refiere al sujeto o al objeto conocido. Ejemplo de anfibolía en español son los versos de Lope de Vega en *La boba para los otros y discreta para sí* (Acto I, esc. 1):
amor fue el hijo primero que tuvo naturaleza ya que puede suponerse que el amor fue el primer hijo que la Naturaleza tuvo, y también que el amor fue el primer hijo (de quien fuese) que poseyó una naturaleza. Por lo demás, aparte de que la anfibolía anterior puede resolverse (como la mayor parte de sus análogos) mediante el buen sentido, puede alegarse que depende menos de la estructura lingüística que de falta de precisión tipográfica; si escribimos 'Naturaleza' con inicial mayúscula (significando *la* Naturaleza), la anfibolía desaparece.

En suma, se habla de anfibolía de una proposición o de un juicio cuando posee un doble sentido, cuando revela una ambigüedad y es susceptible de equívoco. Kant llama *anfibolía de los conceptos de reflexión* al hecho por el cual el uso empírico y legítimo del entendimiento puede ser sustituido por el uso trascendental, esto es, al hecho de que en vez de emplear dichos conceptos en función de los datos de la sensibilidad sean aplicados a ésta sus predicados puros y, por consiguiente, sea forzada constructivamente la propia experiencia como resultado de tal uso.

ÁNGEL significa literalmente *mensajero* (ἀγγέλλειν, anunciar, ἀγγελία, anuncio, misión, mensaje). Doctrinas angelológicas se encuentran en varias concepciones religiosas y cosmogónicas (por ejemplo, entre los antiguos persas), pero sólo en el judaismo y luego, sobre todo, en el cristianismo alcanza la doctrina sobre los ángeles precisiones teológicas que suscitan interés filosófico.

En el Antiguo Testamento los ángeles son enviados de Dios y en ocasiones —como en el caso del "Ángel de Jehová"— parecen ser una anticipación del Verbo de Dios. En el Nuevo Testamento se habla de la intervención de ángeles en diversas ocasiones (Anunciación, consuelo de Jesús por un ángel durante la pasión, etc.). En todos los casos los ángeles son considerados como seres creados por Dios, pero muchas discusiones se han suscitado en torno a su verdadera naturaleza y destino. Todos los Padres de la Iglesia y teólogos han admitido que se trata de espíritus, pero mientras algunos han insistido en su pura espiritualidad, otros les han atribuido un cuerpo (etéreo y luminoso). En cuanto a su destino se admite la narración de la rebelión de algunos de los ángeles contra Dios (véase DEMONIO), pero mientras varios autores (Orígenes, *De principiis,* II, 9 y III, 5-6) declaran que todos los espíritus creados por Dios (ángeles y demonios) se salvan en la apocatástasis final, la mayoría de los Padres, especialmente desde San Agustín (Cfr. especialmente *De Civ. Dei,* XI y XII; *Comm. litt. en.,* I, 1-5), se inclinan en favor de admitir la condenación eterna de los ángeles malos y la eterna beatitud de los ángeles buenos.

Las precisiones anteriores no resultaron, empero, suficientes ni desde el ángulo teológico ni desde el filosófico. Teológicamente, sólo con Dionisio el Areopagita (*Hier. cael. passim;* Cfr. especialmente IV-X) se desarrolló una doctrina angelológica que, basada en la Escritura, ofrecía un aspecto sistemático, no sólo en lo que toca al examen de la naturaleza de los ángeles, sino también en lo que se refiere a su organización (en nueve coros y tres jerarquías). Filosóficamente, la doctrina más completa al respecto es seguramente la de Santo Tomás (Cfr. especialmente, S. *theol. I,* qq. L-LVI y *Cont. Gent.,* II, 72 y 98), el cual ha usado para la edificación de la angelología concepciones proporcionadas por el pensamiento aristotélico. Especialmente importante al respecto ha sido el interpretar los ángeles filosóficamente como substancias separadas e intelectuales. Estas substancias son inmutables e inmortales; aunque individuos, son a la vez especies, de modo que cada ángel constituye por sí mismo un universo completo y sobremanera rico. Aunque creados por Dios y situados en la jerarquía del ser entre Dios y los hombres, los ángeles son espíritus puros, puras inteligencias, auxiliares de Dios en el gobierno divino, poseedores de una ciencia superior a la humana, pero inferior a la divina, pues los ángeles no pueden penetrar por sus propias fuerzas ni el secreto del corazón humano ni el del porvenir: sus observaciones sobre los seres humanos son más completas que las ejecutadas por ningún otro ser (excepto Dios), y sus previsiones más perfectas que las de ningún otro ser (excepto Dios), pero no hay ni conocimiento completo de la entraña del hombre ni previsión infalible del porvenir.

Terminemos observando que Eugenio d'Ors ha interpretado el concepto de ángel en un sentido muy especial dentro de su doctrina filosófica; el ángel puede ser comparado, a su entender, con una especie de "sobreconciencia", de tal suerte que la angelología se convierte en una doctrina —más metafísica que psicológica— de la personalidad.

ANGUSTIA. En su dilucidación del concepto de la angustia, Kierkegaard parte del abismo irreconciliable que existe entre lo finito y lo infinito, abismo sentido por la existencia humana como una angustia radical, como un desamparo donde la subjetividad limitada del hombre se halla suspendida en la nada de su angustiarse, gracias al cual puede la misma ser enteramente concreta, huir del engaño de la razón unificadora e identificadora y sumergirse en el torbellino del existir. La angustia es, por lo tanto, algo enteramente distinto

del miedo y de otros estados anímicos semejantes: "éstos refiérense siempre a algo determinado, mientras que la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad". "Por eso —sigue diciendo Kierkegaard—, no se encuentra ninguna angustia en el animal, justamente porque éste, en su naturalidad, no está determinado como espíritu" (*El concepto de la angustia,* I, 5). No tiene, pues, nada de sorprendente que para Kierkegaard la investigación de la angustia tenga que salir del marco de lo psicológico para entrar en el marco de lo existencial. La angustia es, ciertamente, un modo de hundirse en una nada, pero es a la vez la manera de salvarse de esa misma nada que amenaza con aniquilar al hombre angustiado, es decir, una manera de salvarle de lo finito y de todos sus engaños. De ahí la posibilidad, subrayada por el citado autor, de una educación por la angustia o, mejor dicho, de una educación en la fe por la angustia. Tal dilucidación de la angustia es proseguida, aunque con distinto propósito, por Heidegger. Este pensador hace de la angustia el temple de ánimo peculiar mediante el cual se revela la nada y se descubre la existencia como un estar sosteniéndose en ella. La angustia no es según ello un mero estado psicológico ni un "angustiarse por" algo determinado; en la angustia reveladora hay una indeterminación absoluta, que la distingue completamente del miedo. La angustia no es así una aniquilación del ente, sino un derrumbamiento del ente, un hundimiento. La confirmación de este carácter revelador de la angustia se demuestra por la visión de aquello ante lo cual la existencia se había angustiado una vez que la angustia ha desaparecido: esta visión remite justamente al hecho de que el objeto de la angustia no había sido *nada,* al hecho por el cual la nada misma, en su presencia pura, se había revelado allí *(¿Qué es metafísica?).* La angustia es, según esto, la condición misma de una existencia temporal y finita; no es sólo la agudización de una mera inquietud y zozobra, sino lo que se encuentra siempre en el fondo del hombre cuando no se halla "distraído" entre las cosas. Al descender al abismo de su profundidad, el hombre encuentra la angustia, mas cabe preguntarse si ésta es solamente una de las raíces de la existencia; más allá o al lado de la angustia podría hallarse la esperanza, un estado de expectación que se encamina, no simplemente a las cosas entre las cuales se mueve la existencia en sus momentos de "distracción", sino a una plenitud que puede colmar el supuesto vacío o crisis de la vida. Acaso pueda decirse que la angustia y la esperanza se nutren una de otra: sin angustia, la existencia correría, en efecto, el peligro de perderse en lo cotidiano, o de anquilosarse en lo satisfecho; sin esperanza, en cambio, la existencia podría desmoronarse, víctima de su propio interminable hundimiento. Podría concebirse la vida como un continuo tránsito de la una a la otra, sin jamás detenerse en ninguna; esperanza y angustia parecen igualmente necesarias para que la existencia humana mantenga su modo de ser esencialmente "contradictorio".

Los anteriores conceptos son, para usar el vocabulario consagrado, predominantemente "existenciales" (y, en Heidegger, "existenciarios"). Han sido elaborados por filósofos y han tenido escasa resonancia en la psicología contemporánea — con excepción de la llamada "psiquiatría existencial" a que nos referimos en el artículo Psicoanálisis (VÉASE). Los psicólogos, especialmente los de tendencia llamada "científica" y "experimental", se han ocupado sobre todo de describir objetivamente los estados de angustia o bien de buscar el enlace de tales estados con fenómenos fisiológicos y bioquímicos. Ahora bien, dentro del psicoanálisis freudiano se ha desarrollado la investigación de los estados de angustia en una forma que por un lado es estrictamente psicológica o psicofisiológica y por el otro lado parece rozar temas sensiblemente análogos a los del pensamiento filosófico existencial y existencialista. Describiremos brevemente las opiniones de Freud al respecto.

Las causas de los estados de angustia (y de los estados, menos oprimentes por lo común, de ansiedad) habían sido buscadas antes de Freud en perturbaciones fisiológicas — por ejemplo, en la actividad de las glándulas suprarrenales. Freud resumió esos estados de angustia producidos por una o varias causas fisiológicas con el nombre de *angustia objetiva.* Ésta se distingue de la *angustia neurótica,* la cual tiene causas puramente psicológicas. La causa de la angustia objetiva es la perspectiva de un peligro externo que se supone indominable y que paraliza la acción, resultando en ese estado de detención de la respiración y de contracción a que alude el término 'angustia' *(angustia* = 'estrechez'). La angustia objetiva puede conducir a la angustia neurótica. Pero éste suele tener causas que permanecen ocultas a la persona angustiada. Así, Freud indica que el nacimiento es causa y aun prototipo de la angustia neurótica, porque arroja al individuo al mundo, fuera de la protección que le proporcionaba el seno materno. Las causas de la angustia neurótica son más "vagas" que las de la angustia objetiva. Tres tipos de causa son importantes. Por un lado, causas ligadas a ciertas fobias de localización difícil. Por otro lado, "causas disponibles", indeterminadas, que hacen que la angustia "flote" sin encontrar objetos específicos en los cuales fijarse — una forma de angustia bien descrita por Proust al escribir de ella que "flota. .. vaga y libre, sin estar afectada a nada determinado, al servicio un día de un sentimiento, otro día de otro, ora de la ternura filial, ora de la amistad hacia un camarada" (A *la recherche du temps perdu,* ed. P. Clarac y A. Ferré, tomo I, pág. 30). Finalmente, causas que ya no pueden llamarse causas, pues no hay en esta forma de angustia relación perceptible entre la angustia y lo temido en ella. Este último tipo de angustia se manifiesta en la historia. En sus obras *Introducción general al psicoanálisis* e *Inhibición, Síntoma y Angustia* (Cfr. bibliografía en Freud [Sigmund]), Freud destaca el componente sexual —los "modos de uso de la libido""— de las angustias histéricas; los impulsos sexuales no satisfechos o no sublimados son reprimidos y engendran estados histéricos. Pero en otras obras el concepto de angustia se libera de connotaciones exclusivamente sexuales y hasta parece alcanzar las formas que hemos descrito como "existenciales". En *Más allá del principio del placer,* Freud distingue entre la angustia *(Angst),* el temor *(Furcht)* y el pavor *{Schreck).* La angustia corresponde a un cierto estado de expectación del peligro (incluyen-

do un peligro desconocido); el temor requiere un objeto del que el sujeto se siente temeroso; el pavor es el estado en que se encuentra un sujeto cuando afronta un peligro para el cual no estaba preparado.

De la obra de Kierkegaard, *El concepto de la angustia,* hay traducción española (1930). También la hay de la conferencia de Heidegger: "¿Qué es metafísica?" (en *Cruz y Raya* N° 6). — El libro de Sigmund Freud: *Hemmung, Symptom und Angst (Inhibición, síntoma y angustia)* está traducido en la edición de *Obras completas* (tomo II). Obras psicológicas y psicopatológicas sobre la angustia: W. Stekel, *Nervöse Angstzustände,* 4° edición, 1924. — Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments,* 2 vols., 1926. — O. Liebeck, *Das Unbekannte und die Angst,* 1928. — A. Rado, *Zwangserscheinungen und Angstzustände bei Nervösen,* 1933. — G. Stôrring, *Zur Psychopathologie und Klinik der Angstzustiinde,* 1934. — R. Lacroze, *L'angoisse et l'émo tion,* s/f. (1938). — Juliette Boutonnier, L'Angoisse, 1945. — M. Neumann, *Ueber die Angst,* 1947. — E. Froeschels, Angst, *Eine Philosophisch-medizinische Betrachtung,* 1950. — R. May, *The Meaning of Anxiety,* 1950. — J. J- López Ibor, *La angustia vital,* 1950. — F. Panse, Angst *und Schreck,* 1952. — A. Silva Tarouca, *Die Logik der Angst,* 1953. — Paul Diel, *La peur et (an goisse,* 1956 (psicología profunda, intrapsíquica"). — Hediger, Zulliger, Neumann, Schwarz, Benedetti, Jores, Benz, Ueberwasser, *La angustia* (trad. esp., 1960). — Sobre la angustia y el pensamiento mágico: Ch. Odier, *L'angoisse et la pensée magique,* 1947. — Angustia y religión: E. Rochedieu, *Angoisse et religion,* 1952. — Sobre la angustia metafísica: Henri Edouard Pirenne, Sur *l'angoisse métaphysique. Essai de philosophie de la philosophie,* 1934. — Sobre la angustia del hombre mo derno, y en varios autores: A. Künzli, *Die Angst des modernen Menschen. Dargestellt am Leben und Denken S. Kierkegaards,* 1947 (Dis.). — P. Lain Entralgo, *La espéra y la esperanza,* 1957, 2a ed., 1958 (con tiene un análisis de las "filosofías de la angustia" al hilo de una antropo logía de la esperanza"). — F. Berthold, Jr., *The Fear of God: The Role of Anxiety in Contemporary Thought,* 1959 (fenomenología de la angustia al hilo del estudio de Santa Teresa, Lutero, Freud, Heidegger y Karl Barth). — Oswaldo Robles, *El pro blema de la angustia en la psicopatología de K. Jaspers,* 1958 (tesis). — Sobre la angustia en sentido histórico-psicológico: O. Pfister, *Das Christentum und die Angst. Eine religionspshychologischehistorische und religionshygienische Untersuchung,* 1914.

ANICERIS (siglo III), uno de los cirenaicos (VÉASE), fue menos radical en sus opiniones que Heguesías, y se aproximó más a Arístipo. En efecto, para Aniceris, placer y dolor vuelven a ser respectivamente los sumos bien y mal. Pero mientras Arístipo consideró tales principios como de naturaleza estrictamente individual, Aniceris los examinó a la luz de las formas de relación social. Así, para este filósofo la amistad y la gratitud son realidades positivas que el sabio debe admitir. Ahora bien, amistad, gratitud y otras virtudes son experimentadas por cada uno y no tienen valor fuera de la experiencia individual, no son deseables por sí mismas, sino en cuanto afectan a la persona. Sin embargo, estas opiniones de Aniceris le obligaban a reconocer que, siendo, por ejemplo, la amistad algo bueno, es posible, y hasta recomendable, que por amor de ella suframos algunos dolores.

ANIMAL. Véase ALMA DE LOS BRUTOS, ANTROPOLOGÍA, HOMBRE.

ANIMISMO significa, en general, la creencia de que todo está animado y vivificado, de que los objetos de la Naturaleza son, en su singularidad y en su totalidad, seres animados. Este animismo coexiste en los pueblos primitivos con el antropomorfismo, por el cual la animación de todos los seres es concebida en analogía con la del hombre. Según Edward Burnett Tylor (1832-1917), el animismo es, en términos generales, la doctrina de los seres espirituales en tanto que abarca la misma esencia de una filosofía espiritualista opuesta a toda filosofía materialista. 'Animismo' sería entonces un término con el cual se designaría toda doctrina de índole espiritualista. Ahora bien, el animismo se divide, según Tylor, en dos grandes dogmas, que forman parte de una sola doctrina consistente: el primero se refiere a las almas de criaturas individuales, capaces de poseer una existencia continuada después de la muerte o de la destrucción del cuerpo; el segundo concierne a los espíritus que poseen el rango de divinidades poderosas (Cfr. *Primitive Culture,* 1873). Sin embargo, el hecho de que el animismo equivalga en gran parte a la doctrina de que el alma es, en todos los sentidos, el verdadero principio vital, no quiere decir que sea enteramente identificable con tal doctrina. Pues el animismo puede entenderse también en otros dos sentidos: o lo anímico es principio de lo orgánico en tanto que sujeto material, o representa su principio bajo la forma de la causa final de todos los movimientos corporales. En este último sentido el animismo equivale al vitalismo, tal como ha sido defendido por Hans Driesch en su teoría de la "causalidad entelequial" y en su doctrina de la entelequia orgánica, así como a la psicología "hórmica" y teleológica de William McDougall, quien llama precisamente *animismo* a su propia teoría psicológica. Mas esta causa final tiende entonces a dejar de ser meramente una instancia ejemplar, una atracción, para convertirse en un verdadero y real principio activo. Es obvio, de todos modos, que el término 'animismo' resulta para esta concepción demasiado vago y convendría evitarlo, ya sea para concentrarlo en su primera significación antropológica, ya fuese para aplicarlo a toda doctrina según la cual el alma, o una realidad análoga a ella, constituye el principio de la actividad de todos los seres, y no solamente de todos los cuerpos orgánicos, sino también, por ejemplo, de los propios astros, y aun del universo concebido como unidad. En este sentido pueden calificarse de animistas las doctrinas antiguas y renacentistas que sostienen la existencia de un Alma del Mundo (VÉASE).

E. Saisset, *L'âme et la vie; étude sur la renaissance de l'animisme,* 1864. — Borchert, *Der Animismus,* 1900. — Clodd, *Animisme,* 1918.

ANONYMUS IAMBLICHI. El *Anonymus Iamblichi (Anónimo de Jamblico),* así llamado por haberse conservado fragmentos del mismo en el capítulo 20 del *Protréptico o Exhortación* (a la filosofía), de Jámblico, es un escrito redactado al parecer por uno de los sofistas (por Hippias, según M. Untersteiner, *I Sofisti,* 1949) de la segunda mitad del siglo V antes de J. C., en el cual se expresan opiniones derivadas de Protágoras y de Pródico y se contienen valiosos comen-

tarios sobre uno de los problemas más debatidos por los sofistas: la relación entre la virtud y sus fines. El *Anonymus lamblichi* adopta una actitud polémica contra los sofistas que podríamos llamar *radicales,* es decir, contra las más jóvenes generaciones de los sofistas. Uno de los problemas que más insistentemente subraya es la necesidad del entrenamiento de la virtud, con el fin de aplicarla a fines útiles y buenos. Junto a ello, predica que el hombre debe ser dueño de sí mismo — tesis que se aproxima al tema capital de la meditación de las escuelas socráticas: la autonomía del hombre. Interesante es comprobar hasta qué punto en el *Anonymus lamblichi* parece haber conciencia de que se avecina una época ruda, dominada por el relajamiento de las costumbres en la ética y por la anarquía en la política. Lo último, sobre todo, es el origen de muchos males, especialmente de la tiranía. El tirano surge en la sociedad cuando los hombres se han abandonado a la falta de ley y a la injusticia. No se puede, pues, falsear la virtud ni disolver la ley. El *Anonymus lamblichi* ofrece en este punto un aspecto exhortativo y no solamente polémico.

El *Anonymus lamblichi* recibe también el nombre de Δισσοὶ λόγοι (a causa de sus palabras iniciales: Δισσοὶ λόγοι λέγονται ἐν τῆ Ελλάδι, etc.) o *Dialexis*. Edición por E. Weber, 1897, y por Diels-Kranz, 89 (82). — Véase F. Blass, Comm. *de Antiph. sophista Jamblichi auctore,* 1889. — H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik,* 1921. — Roller, *Untersuchungen zum Anonymus lamblichi,* 1932.

ANSELMO DE LAON (t 1117), llamado el *magister divinitatis,* fue el primero de los llamados sentenciarios y, por lo tanto, uno de los precedesores de los sumistas en el sentido en que tiene este término al aplicarse a los compiladores de sentencias (véase SUMAS). Anselmo presentó, en efecto, un sistema de temas teológicos que fue tomado posteriormente como base de los tratados de teología. El esquema principal es, según la descripción de M. de Wulf, el siguiente: Dios en sí mismo; la Trinidad; Dios creador y su obra, y Dios redentor. A ello se agrega un tratamiento del problema de la creación y del hombre dentro de ella. Entre otras contribuciones filosóficas hay en Anselmo de Laon una teoría de la jerarquía de las facultades —sensibilidad, razón, intuición—, y una doctrina de la visión de Dios y de la vuelta del universo a Dios fuertemente influida por Juan Escoto Erigena.

Se deben a Anselmo de Laon la recopilación llamada *Sententiae* y otra llamada *Sententiae divinae paginae* (según F. Bliemetzrieder: *Anselm con Laons systematische Sentenzen,* en *Beiträge zur Gesch. der Phil. und Theol. des Mittelalters,* XVIII, 2-3, 1919). Las *Sententiae* son llamadas a veces *Quaestiones.* Edición de la *Glossa interlinearis :* Basilea, 1502, 1508; Amberes, 1634. Obras en Migne, *P.L.* CLXII, y extractos en G. Lefèvre, *Anselmo Laudunensis et Radulfi fratris eius sententias excerptas nunc primum in lucem edidit,* Mediolano Alercorum, 1894.— Véase M. Grabmann, Ges. *der scholastischen Methode,* t. II, 1911, 136-68. — H. Weisweiler, *Das Schriftum der Schule Anselms von Laon und Wilhelm von Champeaux in deutschen Bibliotheken,* 1936 *(Beitrdge,* 1-2). — Sobre la llamada "escuela de A. de Laon y de Guillermo de Champeaux", véanse artículos de O. Lottin en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (1938), 101-22; (1939), 252-59, 309-23; (1940), 53-77; (1946), 185-221, 162-81; (1947), 8-31.

ANSELMO (SAN) (1035-1109), nacido en Aosta, peregrinó por Francia y estudió en la abadía de Bece (Normandía), en la que fue prior (1062-72). En 1093 fue elegido arzobispo de Canterbury, de cuya sede permaneció ausente durante varios años por motivos políticos, pero en donde falleció tres años después de su regreso de un exilio. San Anselmo representa en el siglo XI el máximo esfuerzo para la conciliación de la fe con la dialéctica. El principio *Credo ut intelligam,* Creo para comprender, procedente de San Agustín, es adoptado por San Anselmo como principio capital por el que debe regirse toda especulación filosófica, pues si los dogmas exigen la fe, ésta busca constantemente la comprensión. Dios permite a quien posee la fe la visión intelectual que conduce de ella a su conocimiento; sólo por la fe puede el saber ser plena evidencia y verdad. La obra de San Anselmo, encaminada a la demostración racional de la revelación, alcanza su punto culminante en las pruebas dadas en el *Monologium* y el *Proslogion,* de la existencia y naturaleza de Dios. En la primera de dichas obras determina el saber que la razón posee de Dios mediante la teoría platónica de la participación de toda cosa en un arquetipo que la comprende y fundamenta. De este modo se puede, partiendo de cualquier objeto, llegar hasta la existencia de un Ser supremo y absoluto, infinitamente justo, por el cual se posibilita, mediante participación, la existencia de las cosas justas. Sólo porque existe este Ser absoluto y subsistente por sí mismo pueden existir las demás cosas. El supremo Ser es, por otro lado, incausado, pues de tener una causa sería, cosa imposible, inferior a ella. En el *Proslogion* desarrolla San Anselmo la prueba llamada ontológica (VÉASE), la cual no parte de la realidad dada, sino de la idea de Dios que posee el pensamiento. Dios es, afirma San Anselmo, lo más grande que puede pensarse. Este ser infinitamente grande no puede estar sólo en la inteligencia, es decir, no puede ser simplemente concebido y pensado. Si así fuera, cabría pensar otro ser tan grande como él y, además, existente, esto es, mayor y más perfecto que él. No puede estar, por lo tanto, sólo en el pensamiento el ser más grande posible, pues si estuviera sólo en el pensamiento, sin que poseyera una realidad, no sería ya el ser más grande posible. El argumento ontológico no es, propiamente, a pesar del aspecto externo de su formulación, un simple paso de toda esencia a su existencia, pues se funda tanto en la esencia de Dios —en su calidad de ente infinitamente real— como en la noción que de Dios se forma la inteligencia humana, la cual puede ir pensando siempre seres más perfectos cuando cercena de su pensar la existencia real. La prueba ha sido empleada con diversas variantes en el curso de la historia de la filosofía; uno de sus fundamentos de halla en la imposibilidad de que un ser finito piense un ser infinito actual sin el auxilio de éste, es decir, tal como sostenía Descartes, en la idea de Dios como efecto de la existencia de Dios. Su validez fue impugnada ya en tiempo de San Anselmo por Gaunilo, quien objetaba que la realidad de Dios no puede ser deducida de nada que le sea parecido,

pues nada puede afirmarse ni negarse de su esencia. El paso de la idea a la existencia puede conducir, según Gaunilo, a la afirmación de la realidad de cualquier ser pensado. A estas objeciones opuso San Anselmo que la prueba de la existencia se refiere sólo al ser infinito, pero no a ningún ser finito y, por lo tanto, que únicamente es válida para Dios.

En su tratado *De vertíate* deduce San Anselmo la verdad o falsedad de los juicios de la existencia o no existencia de lo enunciado en ellos. En rigor, hay verdades únicamente porque existe una verdad suprema y absoluta que las fundamenta. En el plano exclusivamente teológico, San Anselmo ha proseguido su labor de explicación racional de los misterios especialmente en su obra *Cur deus homo? (¿Por qué Dios se hizo hombre?),* donde se sostiene que el Verbo se ha hecho carne porque el hombre no puede, en cuanto ser finito y limitado, borrar la ofensa infinita inferida a Dios por el pecado. El método y los propósitos de San Anselmo fueron proseguidos por muchos autores escolásticos medievales; su prueba de la existencia de Dios en el *Proslogion* ha ejercido, como hemos visto en el artículo dedicado a ella, una influencia considerable hasta nuestros días, estimándose con frecuencia que su admisión o rechazo determina con entera claridad las últimas posiciones ontológicas y metafísicas de su autor.

Ediciones de obras: Nuremberg, 1491; París, 1544; Colonia, 1573; París, 1675, 1721; Venecia, 1744. Edición en la *Patrologia latina* de Migne, t. CLVIII-CLIX. Edición crítica del *Monologium* y el *Proslogion* por Carl Haas, 1863. Otras ediciones por A. Daniels, 1909, y por F. C. Schmitt, 1929. — Edición reciente de obras completas (S. A*nselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia)* por F. S. Schmitt, O. S. B. en 6 vols. (I. 1938, edición distribuida en 1942; fotoimpresa en 1946; II, III, 1946; IV, 1949; V, 1951; VI, 1961. Edición de parte del texto latino de Schmitt y trad. esp. en la Biblioteca de Autores Cristianos, 2 vols., 1952-1953. — Véase también P. Druwé, *Libri Sancti Anselmi "Cur Deus Homo" prima forma medita,* 1933 [Analecta Gregoriana 3]. — Este texto se ha publicado por vez primera en la época moderna; estaba ya incluido en una compilación del siglo XII, el *Liber floridus,* de Lamberto de San Audemas, compilación descrita por L. Delisle en *Notices et Extraits,* XXXVIII, Paris, 1816. — Traducción castellana del *Proslogion* por Roger P. Labrousse en el volumen *La razón y la fe* (1945), con el *Liber pro insipiente* de Gaunilo, la respuesta de San Anselmo, y textos relativos al argumento ontoló-gico de Santo Tomás, Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. Otra trad. esp. del *Proslogion* por M. Fuentes Benot, 1957. — Texto y trad. esp. por B. Maas, con prólogo de G. Blanco, 1950. — Véase Fr. R. Hasse, *Anselm von Canterbury,* 2 vols., 1843-1857. — Charles Rémusat, *Saint A. de C.; tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spiritual avec le pouvoir temporel au XIe siècle,* 1853. — Comte Domet de Vorges, *Saint Anselme,* 1901. — G. Wendschuch, *Das Ver-hältnis des Glaubens zum Wissen bei Anselm von Canterbury* 1909. — J. Fischer, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury,* 1911. — G. Baeum-ker, *Die Lehre A. von Cantorbery über den Willen und seine Wahlfrei-heit nach seinen Quellen dargestellt,* 1912. — E. Lohmeyer, *Die Lehre vom Willen bei Anselm von Canterbury,* 1914. — Charles Filliâtre, *La philosophie de Saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence,* 1920. — A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme,* 1923. — A. Levasti, *Sant'Anselmo, vita e pensiero,* 1929. — Karl Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis Existenz Gottes,* 1931, 2a ed., 1958. — A. Stolz, A *von C. Sein Leben, seine Bedeutung und seine Hauptwerke,* 1941. — L. de Simone, S. *A. d'Aosta e la formazione délia scolastica,* 1941. — Julián Marías, San *Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía,* 1944. — Sofia Vanni Rovighi, *S. Anselmo e la filosofia del secolo XI,* 1949. — J. McIntyre, St. *Anselm and His Critics. A Reinterpretation of the Cur Deus Homo,* 1954. — Eadmer [monje de Canterbury, coetáneo de S. A.]: *The Life of Anselm,* 1962, ed. R. W. Southern. — Véase también bibliografía de ONTOLÓGICA (PRUEBA).

ANTICIPACIÓN (πρόληψις) llamaban los estoicos (Diog. L., VII 54; Séneca, *Ep.,* CXVII: *praesumptiones) y* especialmente los epicúreos (Diog. L. X 33) a la imagen o conocimiento general que el espíritu se forma anticipadamente del objeto como reacción a su percepción inmediata y que posibilita su más adecuado conocimiento. Las anticipaciones eran como "proyecciones" de conocimientos futuros — conocimientos de carácter general y no particular. Los estoicos subrayaban el carácter racional de las anticipaciones; los epicúreos, en cambio, destacaban su carácter empírico si bien señalaban que, a diferencia de las observaciones empíricas, las anticipaciones proporcionan un tipo de información sin la cual no se puede entender ninguna observación empírica (véase Cicerón, *De natura deorum,* I 16). Los estoicos concebían las anticipaciones como esquemas racionales previos a las percepciones. Los epicúreos mantenían que, aunque en sí mismas indisputables, las anticipaciones habían sido formadas en el curso de percepciones anteriores, conservándose en la memoria y usándose como modelos para comprender la naturaleza de nuevas posibles percepciones.

Según Francis Bacon, las "anticipaciones de la Naturaleza" *(anticipationes naturae)* son las "conclusiones de la razón humana tal como se aplican ordinariamente al conocimiento de las cosas naturales". Estas anticipaciones son "cosa precipitada y prematura", a diferencia de la "interpretación de la Naturaleza" *(interpretatio naturae),* la cual se obtiene por medio de la razón de acuerdo con procedimientos metódicos *(Novum Organum,* I xxvi). Pero las anticipaciones en cuestión son necesarias para que haya consentimiento general de todos los hombres en la medida en que hacen uso sano y sensato de la razón *(ibíd.,* I xxvii), de modo que pueden ser equiparadas al sentido común. Desde el punto de vista del asentimiento, las anticipaciones tienen inclusive más peso que las interpretaciones, porque "habiendo sido obtenidas a base de unos cuantos ejemplos, y éstos de índole muy corriente, afectan inmediatamente el entendimiento y llenan la imaginación" *(ibíd.,* I xxvii).

El vocablo 'anticipación' designa según Kant el conocimiento "por medio del cual puedo conocer y determinar *a priori* lo que pertenece al conocimiento empírico" (K.r.V., A 166-7; B 208). Kant estima que este es el sentido en que Epicuro empleó el término πρόληψις. En cierto sentido pueden considerarse el espacio y el tiempo como "anticipaciones de las apariencias", por cuanto "representan

a priori aquello que puede ser siempre dado en la experiencia *a posteriori" (ibíd.,* A 167; B 209). Sin embargo, en un sentido más propio puede llamarse "anticipación" a cuanto pueda ser conocido *a priori* en toda sensación en cuanto sensación en general.

Kant trata de las "anticipaciones de la percepción" en la sección de la *Crítica de la razón pura* que bosqueja el sistema de los principios del entendimiento puro. La tabla de categorías sirve de guía para determinar tales principios. Las anticipaciones de la percepción son —junto con los axiomas de la intuición— "principios matemáticos", esto es, principios que permiten poseer certidumbre intuitiva y no sólo discursiva. La fórmula general de las anticipaciones de la percepción es enunciada de los modos siguientes: "En todas las apariencias, la sensación, y lo real que corresponda a ella en el objeto *(realitas phaenomenon),* posee una *magnitud intensiva,* esto es, un grado" *(ibíd.,* A 166) y "En todas las apariencias, lo real que constituye un objeto de sensación posee magnitud intensiva, esto es, un grado" *(ibíd.,* B 207).

ANTICIPACIONES DE LA NATURALEZA, DE LA PERCEPCIÓN. Véase ANTICIPACIÓN.

ANTIFÓN, de la llamada segunda generación de los sofistas (VÉASE) fue influido por los eleatas y expuso en su obra Ἀλήθεια *(La Verdad)* una doctrina según la cual todo es uno para el Logos, de modo que no existe nada que sea individual ni para los sentidos ni para el entendimiento. Es plausible formularse al respecto, sin embargo, la misma pregunta que suele hacerse con respecto a Gorgias: la de si tal tesis es la expresión de una teoría filosófica o un ejercicio retórico. En favor de lo segundo parece abonar el hecho de que Antifón se consagró a estudios de ciencia natural y de matemática. En favor de lo primero está el hecho de que Antifón pareció inclinarse a distinguir entre el mundo de la verdad (o de la Naturaleza) y el de la apariencia (o de lo humano). En la famosa discusión entre lo que es por naturaleza y lo que es por ley o convención, que los sofistas aplicaron al lenguaje y a la política, Antifón se declaró en favor de la naturaleza φύσις, contra la ley, νόμος.

Diels-Kranz, 87. — Véase F. Blass, *De Antiphonte sophista,* 1889. — E. Bignone, *Study sul pensiero antico,* 1938. — También H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik,* 1912. — Véase bibliografía de SOFISTAS y obra de M. Untersteiner (págs. 278-325).

ANTINOMIA. Se dice que hay antinomia cuando una proposición resulta a la vez verdadera y falsa. Se dice asimismo que hay antinomia cuando dos consecuencias de la misma premisa son contradictorias. La antinomia es también por ello llamada *paradoja.* Ahora bien, reservaremos el artículo acerca de la noción de paradoja (VÉASE) para el examen de las diversas antinomias lógicas y semánticas que han sido discutidas especialmente en la actual lógica y filosofía matemática, y consideraremos aquí el concepto de antinomia sólo en dos respectos: en el sentido (o sentidos) kantiano, y en el sentido de las llamadas antinomias entre la ética (o la moral) y la religión.

Kant llama *antinomias de la razón* a las que se descubren en las ideas de la razón pura aplicadas a la cosmología. Estas antinomias son las *matemáticas* (referentes a la cantidad y cualidad) y las *dinámicas* (referentes a la causalidad y modalidad). Kant las enuncia del siguiente modo: 1ª Tesis: El mundo tiene un comienzo en el tiempo y límites en el espacio. Antítesis: Él mundo no tiene ningún comienzo en el tiempo ni límites en el espacio. 2ª Tesis: Toda substancia compuesta consta de partes simples, no existiendo más que lo simple o lo compuesto de lo simple. Antítesis: Nada se compone en el mundo de partes simples. 3ª Tesis: Existe libertad en el sentido trascendental como posibilidad de un comienzo absoluto e incausado de una serie de efectos. Antítesis: Todo acontece en el mundo según leyes naturales. 4ª Tesis: Existe en el mundo, como su parte o como su causa, un ser necesario. Antítesis: No existe ni como parte ni como causa, en el mundo o fuera de él, ningún ser necesario (*K. r. V.,* A 426-7 B 454-5 y sigs.).

Las tesis son probadas por la refutación de las antítesis y viceversa. Así, la demostración de la tesis de la primera antinomia se efectúa, en lo que se refiere al tiempo, comprobando que si la antítesis fuera verdadera no podría hablarse de un acontecer en el universo, acontecer que requiere un comienzo y un fin. En cambio, si fuera verdadera la tesis tendría que admitirse una nada anterior, de la cual nada puede advenir. Lo mismo ocurre con el espacio: debe haber un límite porque si no lo hubiera tendría que pensarse el mundo como algo infinito y, por tanto, no acabado; no puede haber límite porque si lo hubiera se pensaría algo espacial rodeado de algo inespacial. En la segunda antinomia se afirma la imposibilidad de una divisibilidad infinita de lo simple, pues de lo contrario lo existente quedaría disuelto en la nada; pero también se sostiene la infinita divisibilidad de cualquier parte, que si no fuera siempre divisible no podría ser extensa, pues toda extensión es divisible. En la tercera antinomia se demuestra que no puede haber una causalidad rigurosa y absoluta, porque ello equivaldría a la regresión al infinito de las causas; mas tampoco puede haber un comienzo incausado, por cuanto no podría pensarse como objeto de la experiencia. Finalmente, para la cuarta antinomia se efectúan las mismas demostraciones que para la tercera. Según Kant, estas contradicciones son debidas a que en las dos primeras antinomias el espacio, el tiempo y la simplicidad son consideradas como cosas en sí en tanto que sólo poseen idealidad trascendental. El mundo *como tal* queda convertido en objeto del conocimiento, cosa imposible y que hace igualmente falsas las tesis y las antítesis. En las dos últimas, en cambio, las tesis y las antítesis son todas verdaderas, pero mientras las antítesis se refieren a los fenómenos, las tesis hacen relación a los noúmenos o cosas en sí; su aparente incompatibilidad no es, pues, más que la incompatibilidad de dos aserciones que se refieren a esferas distintas.

Las antinomias kantianas han sido acogidas en forma muy diferente por sus sucesores, de acuerdo con el destino que haya tenido la concepción de la cosa en sí. Pero un análisis explícito y atento de ellas se encuentra únicamente en algunos pensadores. Schopenhauer declara que sólo las antítesis son verdaderas, pues las tesis representan a lo sumo posiciones sobre una realidad puramente repre-. sentativa. Para Renouvier, en cambio,

la "ley del número", que sostiene el edificio finitista de su pensamiento, anuncia y demuestra que *las* antinomias kantianas tienen una única solución: la expresada en las tesis, pues de lo contrario habría que admitir el realismo contradictorio del infinito. Lo mismo afirmó François Evellin (1885-1910), quien dedicó a este problema una obra especial: *La raison et les antinomies. Essai critique sur la philosophie kantienne* (1907). Evellin señala que las tesis se refieren a lo real: finitud, simplicidad, libertad son resultados de una afirmación de lo real que se opone a la afirmación de lo sensible realizada en las antítesis. También Lionel Dauriac (1847-1923) se decidió por la verdad de las tesis. Las consecuencias fenomenistas de esta decisión no eran fáciles de eludir, y por eso algunos neocriticistas rechazaban la solución unilateral de que sólo las tesis fueran válidas. Así ocurre con Gastón Milhaud (VÉASE), quien supone que tesis y antítesis son manifestaciones de una tercera posición en la cual las cosas van apareciendo como novedades radicales. Louis Couturat (VÉASE) señala, contra Renouvier, y en desacuerdo con su propia filosofía infinitista, que sólo las antítesis corresponden a la razón y son por ello válidas; las tesis, en cambio, corresponden al entendimiento. Infinitud del tiempo y del espacio, continuidad e infinita divisibilidad del espacio son afirmaciones válidas; la necesidad es cuando menos probable. Wundt, por su lado, señala que las tesis y las antítesis de las antinomias no pueden ser rechazadas la una por la otra, pues al justificarse ambas se apoyan también mutuamente.

En *KdU* (§§69-70) Kant indica que el juicio determinante no tiene por sí mismo principios que constituyan el fundamento de conceptos de objetos. Tal juicio se limita a "subsumir" bajo ciertas leyes o conceptos en tanto que principios. Por eso no corre el riesgo de engendrar por sí mismo antinomias. En cambio, el juicio reflexivo (véase Juicio [FACULTAD DEL]), que debe "subsumir" bajo una ley todavía no dada, es sólo un principio de reflexión sobre objetos para los cuales necesitamos una ley o el concepto de un objeto. Tal juicio posee sus propias máximas, y entre éstas puede surgir un conflicto. He aquí la llamada "antinomia del juicio reflexivo". Puede expresarse en las dos siguientes máximas: (1) Toda producción de cosas materiales y de sus formas debe ser juzgada como posible según leyes puramente mecánicas; (2) Algunos productos de la naturaleza material no pueden juzgarse como posibles según leyes puramente mecánicas. Cuando estas máximas (que son principios regulativos de la investigación) se convierten en principios constitutivos de la posibilidad de objetos, tenemos las dos siguientes proposiciones, en radical conflicto una con otra: (A) Toda producción de cosas materiales es posible según leyes puramente mecánicas; (B) Alguna producción de cosas materiales no es posible según leyes puramente mecánicas.

En cuanto a la antinomia entre la ética (o moral) y la religión, se ha puesto de relieve numerosas veces, ya sea para considerarla como insoluble, ya sea para declararla falsa o, cuando menos, atenuable. Tal antinomia fue expresada por Kierkegaard (VÉASE) y otros autores según los cuales los enunciados de orden religioso sobrepasan infinitamente los de orden moral. Bajo otros supuestos ha sido presentada y examinada por Nicolai Hartmann *(Ethik,* § 85, págs. 735 y sigs.), el cual declara que hay, en rigor, cinco antinomias de esta clase: (1) la manifestada en la orientación práctica o tendencia al "más acá" (ética) frente al "más allá" (religión) ; (2) la revelada en el conflicto de las relaciones entre Dios y el hombre; (3) la que resulta de la contraposición entre los mandamientos divinos y la autonomía moral; (4) la que se refiere a la Providencia, o antinomia de la libertad, y (5) la que se refiere a la redención y al concepto de culpa. Según José Luis L. Aranguren *(Ética,* 1958, págs. 156-7), las dos últimas antinomias son insuperables sólo dentro de una ética cerrada a la religión, pero no dentro de una ética abierta a la religión.

Las tesis de Renouvier sobre las antinomias se hallan en casi todas sus obras (véase especialmente: Los *dilemas de la metafísica pura,* trad. esp., 1945). Las obras de Milhaud han sido mencionadas en el artículo sobre este filósofo; las de Dauriac constan al final del artículo sobre Renouvier. Sobre la significación de las antinomias para Kant y el criticismo, véase: Hans Rathschlag, *Die Bedeutung der Antinornien für den Kritizismus,* 1934. — Morris Stockhammer, "Kurzes dualistisches Wörterverzeichnis", *Archiv für Begriffsgeschichte,* ed. E. Rothacker, Bd. 4, 1959, págs. 158-81. — Sobre la contradicción antinómica: Siegfried Behn, *Romantische oder klassische Dialektik? Vergleichende Dialektik des antinomischen Widerspruchs,* 1925. — Sobre las antinomias cosmológicas: Edgar Wind, *Das Experiment und die Metaphysik. Zur Auflösung der kosmologischen Antinomien,* 1934. — Heinz Heimsoeth, *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinornien der Teilung,* 1960. — Una obra sobre el problema crítico de las antinomias es el t. III de *Le Ragione del Fenomenismo,* 1921-23, de C. Guastella, titulado justamente *Le Antinomie.* — El libro de Evellin sobre la razón y las antinomias consta en el texto del artículo. — Para las antinomias en el sentido de las paradojas lógicas y semánticas, véase el artículo PARADOJA y la correspondiente bibliografía. — Para las llamadas "antinomias" entre ética y religión, Cfr. obras cit. *supra.*

ANTÍOCO de Ascalón, discípulo de Filón de Larisa, sucedió a su maestro como escolarca de la Academia platónica desde *ca.* 88 hasta 68 antes de J. C. Las tendencias escépticas que habían predominado en la Academia durante la época de Arcesilao, Carnéades y Clitómaco y que ya sufrieron un primer revés con Filón de Larisa, desaparecieron casi enteramente con Antíoco. Este filósofo representó, en efecto, un punto de vista dogmático y a la vez ecléctico, pues consideró que había que regresar a las fuentes de Platón y de Aristóteles. Como Antíoco consideró que el estoicismo —tan combatido por la Academia Media— representaba muy fielmente este punto de vista ecléctico, su pensamiento se fue aproximando cada vez más al estoico. Ahora bien, el estoicismo platonizante y aristotelizante de Antíoco no era ya el que habían combatido Arcesilao y Carnéades —el viejo estoicismo—, sino el llamado estoicismo medio de Panecio y, sobre todo, de Posidonio. Como indica Cicerón —que había oído al filósofo— en *Académica priora* (II, 43, 132), Antíoco era platónico sólo de nombre: en rigor, era un estoico y en particular un estoico ecléctico.

H. Diels, *Doxographi Graeci,* 1879.-

La mayor parte de lo que conocemos de las opiniones de Antíoco procede de Cicerón, especialmente en la obra citada. Véase C. Chappuis, *De Antiochi Ascalonensis vita et scriptis*, 1854. — A. Lueder, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon*, 1940. — G. Luck, *Der Akademiker Antiochos*, 1953 [Noctae Romanae, 7].

ANTÍSTENES (*ca.* 444-365 antes de J. C.) de Atenas fue, en un comienzo, discípulo del sofista Gorgias y más tarde de Sócrates. Esta doble influencia parece caracterizar de un modo preciso (por lo menos esta es la opinión "clásica") los rasgos fundamentales de la escuela cínica en la medida en que se suponga "fundada" por Antístenes; el desprecio hacia todo saber que no conduzca a la felicidad se une, en efecto, a la inclinación por la erística, por la disputa filosófica tal como era practicada por algunos sofistas y por los megáricos. En su escuela daba Antístenes las enseñanzas habituales de los sofistas, pero, a diferencia de éstos, no consideraba la erística como el paso a la formación intelectual, sino como una preparación para la vida tranquila. Esta vida sólo puede conseguirse, a su entender, cuando se tiene un dominio suficiente sobre sí mismo, es decir, cuando se alcanza la autosuficiencia o la autarquía. De ahí el desprecio del placer que es, para Antístenes, el productor de la infelicidad, el que perturba la quietud del sabio. La regla del sabio es la prudencia, la "sabiduría" por la cual se eliminan todas las necesidades, por así decirlo, innecesarias, pues sólo es necesaria la virtud. Esta virtud puede, desde luego, ser enseñada, y esta enseñanza es la única que hay que dar al hombre, porque lo pone en el camino de saber lo que le conviene. En la escuela de Antístenes se comentaban principalmente las obras homéricas y los mitos helénicos, considerándose a Hércules como el verdadero prototipo del sabio.

De las numerosas obras escritas por Antístenes se conservan sólo fragmentos. — Véase M. Chappuis, *Antisthene*, 1854. — Ad. Müller, *De Antisthenis Cynici vita et scriptis*, 1860 (Dis.). — K. Barlen, *Antisthenes und Platón, I*, 1881. — K. Urban, *Ueber die Erwähnungen der Philosophie des Antisthenes in den platonischen Schriften*, 1882. — F. Dümmler, *Antisthenica*, 1882 (Dis.). — J. Dahmen, *Quaestiones Xenophontae et Antisthenea*, 1898 (Dis.). — K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, especialmente t. I (1893). — H. J. Lulolfs, *De Antisthenis studiis rethoricis*, 1900. — L. A. Rostagno, *Le idee pedagogiche nella filosofía cinica e specialmente in Antistene, I*, 1904. — C. M. Gillespie, "The Logic of Antisthenes", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXVI. N. F. XIX (1913), 479-500 y XXVII. N. F. XX (1914), 17-38. — A.-J. Festugière, "Antisthenica", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1932). — H. Kesten, *Antisthène. De la Dialectique. Étude critique et exégétique sur le XXVIe Discours de Thémistius*, 1935. — Véase también la bibliografía del artículo CÍNICOS.

ANTITESIS. Véase DIALÉCTICA, HEGEL, MARX, MARXISMO, OPOSICIÓN, TESIS.

ANTITÉTICA. Véase TESIS.

ANTITIPIA. El vocablo griego ἀντιτυπία significa "resistencia", "firmeza", "dureza". Fue empleado por los estoicos en la definición de los cuerpos; según dichos filósofos, la antitipía es una propiedad del cuerpo distinta del lugar (véase J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, 127 [texto sacado de Galeno, *de qualitatibus incorporeis*, 10]). Los estoicos hablaban también de "materia resistente" (*ibíd.*, II, 115). El término *antitypia* fue empleado por Leibniz para designar aquel atributo por el cual la materia se halla en el espacio; se trata de una resistencia que funda la impenetrabilidad y que hace posible que el lugar de un cuerpo dado no pueda ser ocupado por otro cuerpo. Por eso la modificación de la antitipia, es decir, su variedad consiste en la variedad del lugar (Cfr. Leibniz, Gerhardt, VII, 328).

El vocablo relacionado αντιτυπος fue usado por Plotino en su tratado contra los gnósticos (*Enn.*, II, ix, 6) para referirse a las impresiones o "huellas" que los gnósticos admiten en el alma. Tanto estas huellas como otras características (tales, los "arrepentimientos") son rechazadas por Plotino por considerarlas ideas poco claras.

ANTITIPO. Véase TIPO.

ANTROPOLOGÍA. Desde el punto de vista científico, la antropología es la ciencia del hombre en cuanto ser psicofísico o simplemente en cuanto entidad biológica dentro de los demás seres animados y, en última instancia, dentro de la Naturaleza. La antropología científica es así, por una parte, un capítulo de la biología o, por lo menos, un capítulo de la ciencia natural, y, por otra, una ciencia que requiere el concurso de múltiples disciplinas, que no solamente se sirve de la biología, sino también de la psicología, de la sociología, de cuanto contribuya al esclarecimiento de la naturaleza del hombre. Sin embargo, en este último caso, la antropología, sin dejar de ser, por supuesto, "científica", es menos científico-natural que científico-cultural, e inclusive es llamada a veces *antropología cultural* para distinguirla de la *antropología clásica*. En cambio, la *antropología filosófica*, pese a la identidad formal de su pregunta —¿Qué es el hombre y cuál su puesto en el cosmos?— con respecto a la pregunta científica, sobrepasa a ésta por considerar al hombre no sólo en su ser natural, sino también en su ser esencial, no sólo en su puesto dentro de la Naturaleza, sino también dentro del espíritu. La antropología científica y la filosófica son, consiguientemente, dos disciplinas cuya coincidencia en la preocupación acerca del hombre no suprime su radical diferencia en el sentido de la pregunta que les da origen. Tampoco cabe confundir la antropología filosófica con el llamado *conocimiento del hombre*. Este último tiene en cuenta, ciertamente, el conjunto de saberes, entre ellos los psicológicos, que permiten aproximarnos a un conocimiento del ser humano que no sea únicamente un conocimiento de su ser natural o de su constitución psíquica, sino un saber de conjunto anterior muchas veces al saber especializado. El conocimiento del hombre recurre a la psicología, pero sólo en tanto que ésta puede ofrecerle un saber de lo que el hombre es en uno de sus aspectos fundamentales; más allá o más acá de la psicología, el conocimiento del hombre recurre a las experiencias de la vida cotidiana y es aquel saber de que, según Rickert, se vale el historiador para comprender los actos humanos aun sin tener ninguna noción de la psicología científica, aquello que le permite establecer el perfil biográfico y no simplemente biológico y psicobiológico de cada ser

humano. En cambio, la antropología filosófica limita y a la vez extiende su problema a la cuestión de la esencia del hombre, de su puesto en el cosmos y de su destino, y constituye, por tanto, según Scheler, el puente que une las ciencias positivas con la metafísica. Aunque esta antropología es de creación reciente se hallan ya atisbos de ella en el pasado filosófico: la meditación de Pascal, por ejemplo, es de índole claramente filosófico-antropológica, y el propio Kant ha entendido con el nombre de antropología no solamente ese conocimiento científico del hombre como ser psicofísico, sino también el conocimiento en general del hombre y de sus facultades *(antropología teórica),* del hombre y de sus habilidades *(antropología pragmática),* del hombre y de su conducta en la vida *(antropología moral).* Mas la antropología filosófica no puede ser tampoco un saber último y definitivo del hombre: requiere, por una parte, el concurso de los demás saberes (antropología científica, psicología, sociología, conocimiento del hombre, filosofía de la historia, etc.) y, por otra, depende de la pregunta sobre la estructura metafísica del hombre. Por eso la inclusión por Scheler de la antropología filosófica entre el saber positivo y el metafísico responde al papel con frecuencia intermedio —y mediador— de tal antropología. Pues "la misión de una antropología filosófica", escribe, es mostrar exactamente cómo la estructura fundamental del ser humano, entendida en la forma en que la hemos descrito brevemente (véase ESPÍRITU Y HOMBRE), "explica *todos* los monopolios, todas las funciones y obras *específicas* del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las armas, las ideas de justicia y de injusticia, el Estado, la administración, las funciones representativas de las artes, el mito, la religión y la ciencia, la historicidad y la sociabilidad" *(Die Stellung,* etc., VI; usamos trad. esp. por J. Gaos). En un sentido análogo al de Scheler, P. L. Landsberg ha definido la antropología filosófica como la "explicación conceptual de la idea del hombre a partir de la concepción que éste tiene de sí mismo en una fase determinada de su existencia" *(Einlei-*tung, etc., I, 1). Con ello Landsberg da a entender: primero, que la antropología filosófica es una *antropología de la esencia y* no una *antropología de las características humanas;* segundo, que la antropología filosófica se distingue de la antropología mítica, poética, teológica y científico-natural o evolucionista *(op. cit.,* I, 4), y aun —podríamos agregar— de la antropología de corte diltheyano, demasiado próxima a la "comprensión del hombre" y que B. Groethuysen, por ejemplo, ha definido como "la reflexión de sí mismo para comprenderse a sí mismo desde el punto de vista de la vida" *(Phil. Anthr.,* pág. 1; usamos la trad. esp. de J. Rovira Armengol, sobre texto corregido y revisado por el autor). Según Landsberg, la antropología filosófica se sirve de los datos proporcionados por las otras formas de antropología — por ejemplo, los proporcionados por la "antropología de las caracte rísticas humanas". A diferencia de ellas, sin embargo, debe buscar la esencia "hombre", entendiendo 'esen cia' en el sentido de la fenomenología de Husserl y no en el sentido tradi cional. Por ejemplo, mientras la an tropología de las características hu manas, que es una ciencia empírica, afirma 'el hombre tiene cuerpo', la antropología filosófica o antropolo gía esencial debe responder a la pre gunta: "¿Qué significa para el hom bre 'tener cuerpo'?" Así, el método de la determinación de la esencia por medio de la descripción fenomenológica constituye para dicho autor —como para Scheler— la piedra angular de la "antropología esencial".

Michael Landmann, *Creatura creatrix. Ursprünge und Zielsetzungen der philosophischen Anthropologie,* 1862 [Erkenntnisse und Glaube, 22]. — Marx Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* 1928 (trad. esp., *El puesto del hombre en el cosmos,* 1929). — Íd., íd., *Philosophische Weltanschauung,* 1929 (especialmente el primer trabajo de esta serie). — H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* 1928. — B. Groethuysen, *Philosophis-che Anthropologie,* 1931 (trad. esp.: *Antropología filosófica,* 1951, con correcciones del autor para esta versión). — P. L. Landsberg, *Einleitung in die philosophische Anthropologie,* 1934. — Werner Sombart, *Vom Menschen. Versuch einer geisteswis-senschaftlichen Anthropologie,* 1938. — Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo: programa de una antropología filosófica,* 1940. — Paul Häberlin, *Der Mensch, Eine philosophische Anthropologie,* 1941. — Oswaldo Robles, *Esquema de antropología filosófica. Ensayo acerca de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo,* 1942. — Martin Buber, *¿Qué es el hombre?,* 1ª ed. (hebreo), 1942 (ed. inglesa, 1948; ed. alemana, 1948; trad. esp., 1949, 2a ed., 1950). — Erich Rothacker, *Problème der Kulturanthropologie,* 1942 (trad. esp.: *Antropología* cultural, 1957). — Ludwig Binswanger, *"Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins,* 1942. — Íd., íd., A*usgewählte Vorträge und Aufsätze. I. Zur phänomenologischen Anthropologie,* 1947. — Jesús Iturrioz, *El hombre y su metafísica: ensayo escolástico de antropología metafísica,* 1943. — E. Cassirer, An *Essay on Man,* 1944 (trad. esp., *Antropología filosófica,* 1945). — Béla von Brandenstein, *Der Mensch und seine Stellung im All. Philosophische Anthropologie,* 1947. — A. Dempf, *Theoretische Anthropologie,* 1950. — F. E. von Gagern, *Der Mench als Bild. Beiträge zur Anthropologie,* 1954. — H. Muckermann, *Vom Sein und Sollen des Menschen,* 1954. — M. Mandmann, *Philosophische Anthropologie,* 1955. — H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie,* 1957, 2a ed., 1960. — E. Przywara, *Mensch. Typologische Anthropologie,* I, 1959. — José Ferrater Mora, *The Idea of Man. An Outline of Philosophical Anthropology,* 1961 (folleto; basado en la obra del autor: *El Ser y la Muerte. Bosquejo de filosofía integracionalista,* 1962, esp. Cap. III). — Para información acerca de la antropología filosófica en el pasado o acerca de las tendencias actuales, véase: H. Karpp, *Problème altchristliche Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätem dés 3. Jahrhunderts,* 1957. — Josef Pieper, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahr. (Ges. Schriften,* t. II). — Nicolai Hartmann, "Neue Anthropologie in Deutschland", *Blätter für deutsche Philosophie XV* (1941). — Hans Kunz, *Die gegenwärtigen philosophischen Anthropologien,* 1947. — Walter Brüning, Los *rasgos fundamentales de la antropología filosófica actual y sus presuposiciones históricas,* 1957. — Juan David García Bacca, *Antropología filosófica contemporánea,* 1957 (Publicaciones de la Fac. de Humanidades y Educación Caracas [Filosofía, 5]). — M. A. Virasoro, C. Astrada, R. M. Agoglia, *Filosofía de la existencia y*

antropología filosófica, 1960. — M. Bueno, *Introducción a la antropología formal,* 19Θ3. — Véase también la bibliografía del artículo HOMBRE.

ANTROPOMORFISMO. No es infrecuente denunciar ciertas concepciones como antropomorfistas. El fondo de la denuncia es el siguiente: una concepción antropomorfista se basa en una inadmisible analogía entre procesos físicos y procesos humanos. La idea de que el macrocosmo (VÉASE) se comprende por analogía con el microcosmo es, pues, un ejemplo de concepción antropomorfista. Muchas veces tales procesos humanos son reducidos a procesos psicológicos; en tal caso, el antropomorfismo es estimado como una elaboración intelectual del animismo (VÉASE). Así, una concepción como la de las naturalezas plásticas (véase PLÁSTICO) y, en general, muchas teorías antiguas y renacentistas que admiten la existencia en la Naturaleza de ciertos principios animados y de ciertas "almas", podrían ser calificadas —siempre que no fuesen interpretadas sólo metafóricamente— de antropomorfistas. En otro sentido se ha tendido a considerar como antropomorfistas todas las concepciones que han aplicado (sobre todo si ha sido conscientemente) al lenguaje que se refiere a la realidad física —o a la realidad en general— el lenguaje humano o el lenguaje psicológico. La monadología de Leibniz sería (a la luz de semejante interpretación) antropomorfista, o cuando menos psicologista.

La acusación de antropomorfismo supone en el acusador o la adhesión a un dualismo estricto entre lo humano y lo no humano o la adhesión a un monismo fisicalista. Para deshacerla se han empleado varios procedimientos: o afirmar que el lenguaje antropomórfico usado sólo tiene validez analógica, o sostener que no hay otro modo de entender metafísicamente la realidad que por analogía con lo humano (y, sobre todo, con lo psíquico humano), o proclamar que por debajo de la supuesta distinción entre lo humano y lo no humano se mantiene una concepción que no es ni monista fisicalista ni monista psicologista ni dualista, sino atenta a lo concreto. Éste puede ser concebido bajo una forma neutralista (muy difundida a comienzos del presente siglo), o bajo una forma ontológica-fenomenológica (muy difundida en los últimos decenios, como hemos visto en el artículo Cuerpo). Algunos autores han preferido, sin embargo, otro tipo de argumento: el que consiste en mostrar que tan ilegítimo es el antropomorfismo en cualquiera de las formas antes indicadas, como lo que puede calificarse de fisicomorfismo, es decir, la teoría que formula enunciados relativos a experiencias humanas en términos que designan acontecimientos físicos. Es la opinión mantenida por Walter Cerf. Según este autor, ambas teorías son inadmisibles, pues si se pretende tomarlas como principios resultan dogmáticas. En cambio, pueden aceptarse en tanto que decisiones meta-racionales no susceptibles de ser razonadas, pues las razones se hacen en cada caso posibles mediante la previa decisión.

Otro sentido de 'antropomorfismo', usualmente empleado en filosofía de la religión, es la por lo común denunciada proyección de formas humanas, y también de sentimientos humanos, a lo divino, la concepción de lo sobrenatural a base de lo humano. Esto no significa que no se admitan descripciones de lo divino por medio de expresiones que se aplican originariamente a lo humano, pero se supone que tales descripciones son meramente comparativas, metafóricas o analógicas.

W. Cerf, "The Physicomorphic Conception of Man", *The Journal of Philosophy,* XLVIII (1951), 345-56.

ANTROPOSOFÍA. Véase TEOSOFÍA.

APARICIÓN. Véase APARIENCIA, IBÉRICO RODRÍGUEZ (MARIANO).

APARIENCIA es, de un modo general, el aspecto que ofrece una cosa, a diferencia y aun en oposición a su ser verdadero. Pero el aspecto de la cosa puede ser también su verdad y la evidencia de ella. Entonces lo aparente tiene, como en el vocablo inglés *apparent,* los dos sentidos de aparente y evidente. Mejor aun: justamente porque hay apariencia hay en tal caso evidencia. Lo aparente revela así la verdad de la cosa, porque se supone que tras esta apariencia no hay un ser verdadero que se sirve de ella para ocultarse. En la mayoría de los casos, sin embargo, el vocablo 'apariencia' alude al aspecto ocultador del ser verdadero; la apariencia tiene entonces un sentido análogo al de fenómeno y puede ofrecer, como éste, tres aspectos diferentes: el de verdad de la cosa, en cuanto que ésta se identifica con el aspecto que ofrece; el de ocultación de esta verdad y el de camino para llegar a ella. En el primer caso se dice que la cosa no es sino el conjunto de sus apariencias o aspectos; en el segundo, que es algo situado más allá de la apariencia, la cual debe ser atravesada con el fin de alcanzar la esencia del ser; en el tercero, que sólo mediante la comprensión del aspecto o aspectos que ofrece una cosa podremos saber lo que verdaderamente es. De ahí que no siempre sea posible confundir la apariencia con una falsa realidad; su significación más generalmente aceptada es la de *realidad aparente,* es decir, empleando una expresión paradójica, la de *apariencia verdadera,* aspecto que encubre y a la vez permite descubrir la verdad de un ser. En rigor, los distintos grados y significaciones de la apariencia pueden entenderse según el plano buscado: en el plano vulgar, la apariencia —siempre que sea, según se ha apuntado, verdadera— es suficiente; en el plano de la reflexión y del saber, la apariencia es más bien lo que indica la dirección en que se encuentra el ser verdadero y último de la cosa, pues, como dice Husserl, "para una fenomenología de la Verdadera realidad' es completamente indispensable la fenomenología de la 'fútil apariencia'" *(Ideen,* § 152); en el plano metafísico, la apariencia es el camino que puede conducir al sentido del ser examinado, es decir, al descubrimiento del puesto esencial de este ser dentro de la totalidad.

Kant discutió con frecuencia la noción de apariencia *(Erscheinung)* en la *Crítica de la razón pura. "Apariencia* —escribió (A 20, B 34)— es el nombre que recibe el objeto no determinado de una intuición empírica." Puede distinguirse entre la *materia* y la *forma* de la apariencia; la primera es lo que en la apariencia corresponde a la sensación; la forma es lo que determina la diversidad de las apariencias a disponerse en un orden según ciertas relaciones. Las apariencias se contraponen a las cosas en sí. Es cierto que "las apariencias no son sola-

mente representaciones de cosas cuyo ser en sí es desconocido" (B 164) —lo que parece indicar por un momento (aunque ésta es la doctrina de Leibniz, que Kant rechaza) que las apariencias lo son de realidades trascendentes. Pero las apariencias son, en verdad, únicamente aquello a que se aplican las formas *a priori* de la sensibilidad primero y luego, mediante nueva síntesis, los conceptos del entendimiento. Las apariencias no son distintas de sus aprehensiones (de su recepción en la síntesis de la imaginación), pues "si las apariencias fuesen cosas en sí, y puesto que podemos referirnos únicamente a nuestras representaciones, nunca podríamos dejar establecido, a base de la sucesión de las representaciones, de qué modo puede conectarse en el objeto su diversidad" (A 190, B 235). Los conceptos del entendimiento son (ilegítimamente) empleados de modo trascendental (en el sentido "clásico" de 'trascendental') a las cosas en general y en sí, pero son (legítimamente) aplicados de modo empírico sólo a las apariencias, o a los objetos de la experiencia posible (A 238, B 298). Cuando son pensadas como objetos de acuerdo con la unidad de las categorías, las apariencias reciben el nombre de *fenómenos* (A 249; véase FENÓMENO). Kant llamó a su doctrina según la cual las apariencias son consideradas solamente como representaciones y no como cosas en sí *idealismo trascendental* (en el sentido más específicamente kantiano de 'trascendental' [A 369], a diferencia del realismo trascendental y del idealismo empírico — que interpretan las apariencias externas como cosas en sí. La apariencia debe distinguirse, según Kant, de la *ilusión.* Esta última surge cuando, contraviniendo a la idea kantiana de la idealidad de las intuiciones sensibles, se adscribe realidad objetiva a las formas de representación (espacio y tiempo) [B 70].

Para Bradley, la apariencia "existe", pero es contradictoria consigo misma por el hecho de no ser absolutamente subsistente. Sólo lo absolutamente independiente puede eludir las contradicciones de la apariencia, pero ello no significa que la apariencia no sea. En cierto modo, de ella se puede decir que es. Mas este "ser" de la apariencia tiene distinto *sentido* que el ser de la realidad. En efecto, mientras la realidad es un ser en el cual "no hay ninguna división entre el contenido y la existencia, ningún aflojamiento *(loosening)* o distensión entre el *qué y* el *que?' (Appearance and Reality,* p. 225 — *Apariencia y realidad,* trad. esp., 3 vols., 1961), la apariencia es el aflojamiento o distensión del carácter de ser, "la distinción de la unidad inmediata en dos aspectos, un *que* y un *qué" (ibíd.,* págs. 187-8). La apariencia ofrece una forma de "ser" en el cual el "es" implica una distinción real entre la esencia y la existencia, pues la apariencia es lo contradictorio y representa en el juicio la máxima desviación entre el sujeto y el predicado. Sin embargo, esta desviación no anula la apariencia; la teoría de Bradley supone así una ontología de lo real en la cual la apariencia queda salvada en su "ser".

La teoría de la apariencia como una forma de ser no es admitida por todos los filósofos. Para algunos, como Whitehead *(Adventures of Ideas,* 1933, pág. 309), no tiene sentido preguntar si una realidad es verdadera o falsa, auténtica o aparente, pues la realidad es lo que es, y ello de tal modo que la verdad es justamente la conformidad de la realidad con la apariencia o, en otros términos, la manera de manifestarse la realidad a sí misma. Para otros, como C. D. Broad, aun si el cambio se contradice consigo mismo (cuando menos para aquellos filósofos que creen que sólo lo inmutable es real y que identifican la realidad con la existencia), de tal modo que todos los cambios son declarados aparentes, resultará que "las mismas cosas que son condenadas como apariencias, porque cambian, deben cambiar verdaderamente si se pretende que el argumento contra su realidad sea válido" *(Perception, Physics, and Reality,* 1914, cap. II, págs. 73-4). Así, la apariencia del cambio implica la realidad del cambio, aun cuando es obvio que en este contexto 'apariencia' designa algo distinto de lo que significa cuando se contrapone a "realidad verdadera". En este último caso, el propio movimiento es declarado irreal; en el primero, en cambio, se identifica la realidad con el cambio. Broad intenta solucionar estas dificultades declarando que tanto las realidades intemporales (ejemplo: las proposiciones de la geometría) como las temporales (ejemplo: las "apariencias verdaderamente cambiantes") existen. El conflicto entre el ser y el aparecer es negado asimismo por los fenomenólogos, para quienes el ser se da en las "presentaciones" o *Abschattungen* de las "apariencias", de modo que, como señala Jean-Paul Sartre al adoptar este supuesto, el fenómeno es un "relativo-absoluto" *(L'Être et le Néant,* 5a ed. 1943, pág. 12), que puede ser estudiado como tal en tanto que "absolutamente indicativo de sí mismo". Otros, como Dewey *(Expérience and Nature,* 1925, pág. 137), declaran explícitamente que la apariencia no es un modo de ser o un modo de existencia, sino un "estado funcional". La diferencia admitida en tal caso no se refiere a la apariencia y a la realidad, sino al aparecer y al no aparecer; la distinción es, en suma, de carácter "físico" o "empírico", de suerte que "vincular entre sí las cosas que son inmediata y aparencialmente, por medio de lo que no es inmediatamente aparente, creando así nuevas sucesiones históricas con nuevas iniciaciones y terminaciones, es algo que depende, a su vez, del sistema de sistemas matemático-mecánicos que forman los objetos propios de la ciencia como tal" *(op. cit.,* pág. 138).

Una doctrina filosófica donde la noción de apariencia —en cuanto apariencia del ser, es decir, en cuanto *aparición*— ha sido desarrollada por Mariano Ibérico (VÉASE). Nos hemos referido a ella más extensamente en el artículo sobre este filósofo. Apuntemos aquí sólo que en la citada doctrina de la aparición, ésta es la forma como el ser se manifiesta o refleja en el yo o la conciencia. El ser deja entonces de permanecer en sí mismo, pero a la vez la aparición no es una "mera apariencia", sino que también se puede decir que *es.*

Además de las obras mencionadas en el texto: Ilse Tönnies, *Kants Dialektik des Scheins,* 1933. — Karl Lugmayer, *Sein und Erscheinung,* 1947. — M. Vincent, *De l'apparence vers l'absolu. Essai sur la connaisance,* 1955. — Véase también bibliografía de FENÓMENO.

APATÍA. Véase ATARAXIA, EPOCHÉ, ESCEPTICISMO, ESTOICOS, PIRRÓN.

APEIRÓN. El adjetivo ἄπειρος puede significar: (1) "sin experiencia (de algo)", "ignorante (de algo)"; (2) "sin fin", "sin límite" (como, en Homero, para describir la tierra o el mar — vastos y sin confines). Este segundo sentido es el que filosóficamente importa. Como sustantivo, τό ἄπειρον (que llamaremos desde ahora, usando el artículo masculino, "el apeirón") parece haber sido usado por Anaximandro (VÉASE). No disponemos del texto de este filósofo. Tampoco se ha conservado el testo de las *Opiniones de los físicos,* Φυσικῶν Λυξαί, de Teofrasto, donde se daba cuenta de las doctrinas de Anaximandro, y se citaba la parte relativa a la naturaleza y función del apeirón. Pero se conserva un texto de Simplicio *(Phys.,* 24, 13; Diels, 12 A 9, B 1) donde se cita el de Teofrasto (otras versiones del mismo pasaje se hallan en Hipólito, *Philosophoumena;* Eusebio, *Praep. ev.·* Estobeo, *Ecc. phys.).*

En vista del estado de los textos es difícil hacerse una idea del significado exacto del apeirón de Anaximandro. Según Teofrasto *(apud* Simplicio), el apeirón no es ninguno de los (cuatro) elementos; no es, pues, ni tierra ni agua ni aire ni fuego. Para algunos autores (por ejemplo, G. Teichmüller, en sus *Studien* zur *Geschichte der Begriffe* [1874], el concepto de apeirón designa sólo la indeterminabilidad de la materia primordial, o del principio, ἀρχή. Otros autores (por ejemplo, Eduard Zeller, en *Die Philosophie der Griechen,* I, 1, 5) manifiestan que designa una cierta masa material infinitamente extensa (Cfr. Joñas Cohn, *Geschichte des Vnendlichkeitsproblems in abendlandischen Denken bis Kant* [1896, reimp., 1960], págs. 13-4). Para Charles H. Kahn *(Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* [1960], págs. 33 y sigs., y especialmente págs. 231-9), el apeirón es una "enorme e inagotable masa que se extiende en todas direcciones", pudiendo ser identificada con el "espacio infinito" y constituyendo un antecedente de la noción de "vacío" en los atomistas y del concepto de "receptáculo" en Platón. El apeirón circunda el mundo y ha sido el principio de la formación de éste.

Aristóteles se refiere al apeirón como ilimitación e infinitud en *Phys.,* III 4, 203 sigs. Trata al respecto, sin embargo, no sólo de Anaximandro, sino también de Demócrito, de los pitagóricos y de Platón *(Filebo).* Ello es comprensible si se tiene en cuenta que los pitagóricos habían usado el concepto de lo indeterminado como uno de los principios (negativos) (Cfr. Aristóteles, *Met.,* A 5, 986 *a:* πέρας—ἄπειρον) y Parménides había definido el Ser como ilimitado o sin fin (Diels B 8, 61). Aristóteles afirma que lo infinito (o ilimitado) es incognoscible. Siguiendo a Demócrito, Epicuro mantuvo que el universo es ἄπειρος y que los átomos son ἄπεροι, pero en este último caso el vocablo ἄπειρος no es usado en el sentido de "lo indefinido" en tanto que principio de cosmos.

Paul Seligman, *The* 'Apeiron' *of Anaximander: A Study in the* Origin *and Function of Metaphysical Ideas,* 1962. — Friedrich Solmsen, "Anaximander's Infinite: Traces and Influences", Archiv *für Geschichte der Philosophie,* XLIV (1962), 109-28.

APELACIÓN (APPELATIO). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

APELATIVO. Véase CONNOTACIÓN.

APERCEPCIÓN es el nombre que recibe la percepción atenta, la percepción acompañada de conciencia. Descartes escribía que "es cierto que no podemos querer otra cosa sin apercibirla *[que nous n'apercevions]* por el mismo medio que la queremos" *(Les passions de l'âme,* I 19). Leibniz distinguía entre percepción —la cual representa una multitud en la unidad o en la substancia simple— y apercepción — equivalente a la conciencia *(Monadologie,* § 14). Los cartesianos, alega Leibniz, solamente han tenido en cuenta las percepciones de las que hay conciencia, es decir, las apercepciones. Pero hay asimismo percepciones confusas y oscuras, como las propias de ciertas mónadas "en estado de aturdimiento". Hay que distinguir, pues, entre percepción y apercepción, si bien esta última, siéndolo de la primera, es continua con ella.

Kant distinguió entre la *apercepción empírica y* la *apercepción pura* o *trascendental.* La primera es la propia del sujeto que posee un sentido interno del flujo de las apariencias. La segunda es la condición de toda conciencia, incluyendo la conciencia empírica *(K.r.V.* A 107. La apercepción trascendental es la pura conciencia original e inalterable; no es una realidad propiamente dicha, sino aquello que hace posible la realidad en cuanto realidad para un sujeto. Los mismos conceptos *a priori* son posibles mediante la referencia de las intuiciones a la unidad de la conciencia trascendental, de suerte que "la unidad numérica de esta apercepción es el fundamento *a priori* de todos los conceptos, lo mismo que la diversidad del espacio y el tiempo es el fundamento *a priori* de las intuiciones de la sensibilidad" *(loc. cit.).*

Por medio de la unidad trascendental de la apercepción es posible, según Kant, la misma idea de objeto en general, la cual no había sido todavía posible a través de las intuiciones del espacio y el tiempo y de las unificaciones introducidas por los conceptos puros del entendimiento o categorías. Resulta, así, que la unidad trascendental de la apercepción que se manifiesta en la apercepción trascendental constituye el fundamento último del objeto en cuanto objeto de conocimiento (no en cuanto cosa en sí). Pues "la unidad de la síntesis de acuerdo con conceptos empíricos sería completamente fortuita si no estuviese basada en el fundamento trascendental de la unidad" *(ibíd.,* A 111). Esto explica el sentido de la famosa frase kantiana: "Las condiciones *a priori* de una experiencia posible en general son al mismo tiempo las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia" *(loc. cit.).* No se trata de sostener que la unidad trascendental de la apercepción, como síntesis última y a la vez fundamentante, haga posibles los objetos como tales; se trata de sostener que hace posibles los objetos como objetos de conocimiento, es decir, constituye —como se diría hoy— el horizonte epistemológico para la noción de objetividad y, por lo tanto, la condición de todo conocimiento.

Según Kant, la unidad sintética de la apercepción presupone una síntesis, la cual es *a priori.* "La unidad trascendental de la apercepción se refiere así a la síntesis pura de la imaginación, como condición *a priori* de la posibilidad de toda combinación de la diversidad en un conocimiento. Pero sólo la síntesis *productiva* de la imaginación puede tener lugar *a priori;* la síntesis reproductiva se basa en condiciones empíricas. Así, el principio de la unidad necesaria de la sín-

tesis pura (productiva) de la imaginación, anterior a la apercepción, es el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento, especialmente de la experiencia." *(Ibíd.,* A 118).

La apercepción original o pura es, por lo tanto, la condición necesaria de toda posible percepción *(ibíd.,* A 123). La unidad sintética original de la apercepción es, en último término, el "Yo pienso" que acompaña a todas las representaciones, pues "de lo contrario algo sería representado en mí que no podría ser pensado, y ello equivale a decir que la representación sería imposible o cuando menos que no sería nada para mí" *(ibíd.,* B 131-32). La apercepción trascendental es, pues, el pensar el objeto, pensar distinto del conocer y que fundamenta la posibilidad de este último. Que este pensar sea —como sugiere a menudo Kant— un pensar de un sujeto ("de mí mismo") o las condiciones puras de todo pensamiento en general, es cuestión muy debatible (y que ha sido debatida a menudo por los neokantianos). Los resultados de la discusión no son ociosos; no sólo puede cambiarse grandemente la interpretación de la filosofía de Kant —haciendo de ella, según los casos, un subjetivismo trascendental o un objetivismo trascendental—, sino también la del sentido mismo del problema expresado en la pregunta: "¿Qué es propiamente pensar?"

La cuestión de la naturaleza del pensar como pensar productivo del objeto (o de sus condiciones) constituyó uno de los grandes temas de los idealistas alemanes postkantianos. Pero como se abandonó con frecuencia el término 'apercepción' en el sentido antes apuntado, no creemos necesario hacer aquí estado de las especulaciones pertinentes. Nos limitaremos a indicar que el vocablo en cuestión fue empleado de nuevo por Herbart dentro del marco de una epistemología realista. Para Herbart, la apercepción es la asimilación, por la masa de las representaciones existentes y que constituyen el yo, de las nuevas representaciones, existiendo, por lo tanto, una masa de representaciones que apercibe y otra ya apercibida. En la psicología actual, el término 'apercepción' se usa casi siempre para designar los actos superiores en los cuales se toma conciencia sintética de las representaciones no conscientes; la apercepción es, según ello, la síntesis activa opuesta a la síntesis pasiva o mecánica que tiene lugar en las esferas no conscientes o menos conscientes. Así fue ya considerada la apercepción por Wundt, quien la vinculaba con el proceso volitivo.

G. Dwelshauvers, *Psychologie de l'apperception,* 1890. — J. Kodis, *Zur Analyse des Apperzeptionsbegriffes,* 1893. — L. Salomon, *Zu den Begriffen der Perzeption und Apperzeption von Leibniz bis Kant,* 1902. — Juno Mittenzwey, *Ueber abstra-hierende Apperzeption,* 1907. — Au-gust Messer, *Die Apperzeption,* 2a ed. 1921. — Sobre el concepto de apercepción en Leibniz: J. Capesius, *Der Apperzeptionsbegriff bei Leibniz una dessen Nachfolgem,* 1894. — A. Sicker, *Die leibnizschen Begriffe der Perzeption und Apperzeption,* 1900. — En Kant: André De Murait, *La conscience transcendentale dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'apperception,* 1958. — Wilhelm F. Schoeler, *Die transzendentale Einheit der Apperzeption von I. K.,* 1959. — J. Capesius, *op. cit. supra.* — Véase también bibliografía de DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL, TRASCENDENTAL y Comentarios a la *Crítica de la Razón Pura* mencionados en la bibliografía de KANT (IMMANUEL).

APETICIÓN. Puede considerarse la apetición como la acción del apetito (VÉASE) en el sentido escolástico, y especialmente tomista, de este término. Pero como el propio concepto de apetito envuelve el de su acción, el término 'apetición' no es fundamental en la citada tendencia filosófica. Tiene, en cambio, un sentido importante y preciso en Leibniz: "La acción del principio interno que produce el cambio o el paso de una percepción a la otra puede llamarse *apetición [appetition).* Aunque el deseo no puede obtener completamente la entera percepción a la cual tiende, obtiene siempre algo de ella y alcanza nuevas percepciones" *(Monadologie,* § 15 [Véase MÓNADA Y MONADOLOGÍA]). El apetito *(appetit)* "no es sino la tendencia de una percepción a otra", llamándose "pasión" en los animales y "voluntad" cuando la percepción "es un entendimiento" ("Leibniz a Remond", 1714; Gerhardt, III, 622).

Puede discutirse si el vocablo 'apetición' en Leibniz tiene un sentido primariamente psicológico que se transforma luego en metafísico, o bien si es un concepto de índole fundamentalmente metafísica expresado en lenguaje psicológico. La solución a este problema depende en gran parte de la interpretación general dada a la filosofía de Leibniz. A su vez, el problema citado plantea la cuestión, más general, del sentido del vocabulario filosófico. Es muy posible, por lo demás, que en Leibniz mismo el problema fuera menos agudo, porque no había en su espíritu —y posiblemente en el espíritu de su tiempo— ciertas distinciones entre formas de conocimiento que más tarde se subrayaron — lo que no significa que no hubiese distinciones, sino simplemente que eran de distinto carácter.

APETITO. En *De an.,* III, 10 433 a-b, Aristóteles distinguió entre νοῦς y ὄρεξις. El término νοῦς se traduce habitualmente por 'entendimiento' y también por 'inteligencia'. El término ὄρεξις puede traducirse por 'deseo' y también por 'apetito'. Preferimos aquí este último vocablo por dos razones: (1) porque es más cercano al latín *appetitus,* que los escolásticos usaron con conciencia de que estaba relacionado con la ὄρεξις aristotélica; (2) porque 'deseo', sobre todo cuando es empleado como traducción del vocablo latino *cupiditas,* expresa la idea de un movimiento más violento y apasionado (como se ve en *cupiditas gloriae y* en *cupiditas praedae).* En todo caso, 'apetito' tiene un aspecto, por así decirlo, más "técnico" a la vez que más general, de suerte que mientras el deseo puede describirse como una forma de apetito, el apetito no puede describirse, en cambio, como una forma de deseo.

La mencionada distinción aristotélica se halla precedida por una doctrina de las partes del "alma" (véase, entre otros pasaje, *De an.,* III 9 432 a-b). Estas partes son: la nutritiva, Θρεπτιχόν ; la sensitiva, αἰσθητικόν; la imaginativa, φανταστιχόν y la apetitiva, ὀρεκτιχόν. Esta última parece distinguirse de las otras, pero es inseparable de ellas, de modo que "si el alma tiene tres partes, en cada una de ellas habrá apetición" (trad. de Antonio Ennis, S. I.: *Tratado del alma,* 1944; usamos la misma traducción *infra).* La apetición y el entendimiento (práctico) parecen ser las dos únicas facultades capaces de mover (localmente) el alma. Pero como "en realidad el objeto apetecible es el

que mueve" resulta que "una sola cosa es la que mueve: la facultad apetitiva" [o potencia apetitiva] *(loc. cit.).* El apetito puede mover inclusive en sentido contrario a la deliberación, pues "la concupiscencia [ἐπιθυμία en cuanto "deseo"] es una de las clases de apetito" *(loc. cit.).* El apetito es, en suma, lo que produce el movimiento.

Santo Tomás definió el apetito como una inclinación hacia algo y como el orden que conviene a la cosa apetecida. Esta definición es de carácter muy general, por lo que conviene precisar la noción de apetito. Esto sucede cuando se aplica al alma y se establecen sus potencias. Para Santo Tomás, estas potencias son, como para Aristóteles, la vegetativa, la sensitiva, la apetitiva, la locomotiva y la intelectual. La potencia apetitiva —o apetito— no es común a todas las cosas, sino propia solamente de aquellas realidades que poseen el conocimiento y están por encima de las formas naturales (S. *theol,* q. LXXX, a. 1). Hay en estas realidades una inclinación que sobrepasa la inclinación natural y es la que hace que el alma tenga una potencia específica apetitiva. Hay, según Santo Tomás, un apetito intelectual y un apetito sensible, los cuales no deben confundirse. El nombre del apetito sensible es la sensualidad —la cual es una sola potencia genérica *(ibíd.,* q. LXXXI, a 2). bien que se divida en dos potencias que son especies del apetito sensible: la irascible y la concupiscible. La potencia irascible es una emoción; la concupiscible, una inclinación. Por otro lado, la voluntad puede considerarse como un apetito intelectual en tanto que es movida por el entendimiento que le propone el bien como fin — siendo el bien racionalmente aprehendido como tal el objeto de la voluntad *(ibíd.,* q. LXXXII, a 4).

Un sentido más general de *appetitus* es el ofrecido por Guillermo de Occam al definirlo como una disposición que se opone a la pura potencia (neutral y violenta) o a la potencia (natural y violenta) (III *Sententiae* q. 3 R, *apud* Léon Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham* [1958], pág. 27, s.v. Appetitus).

La doctrina sobre la noción de apetito más influyente sobre la escolástica ha sido la de Santo Tomás. Además, ha sido aceptada casi íntegramente por muchos autores neoescolásticos contemporáneos. Las ideas tomistas al respecto fueron adoptadas asimismo por varios filósofos del siglo XVII, los cuales consideraron el apetito como una de las "pasiones del alma". Pero al romper en muchos respectos el cuadro de ideas escolásticas, los autores aludidos dieron otros significados al apetito. Preferimos reservar el término 'deseo' (VÉASE) para referirnos a los modos como el problema del apetito fue tratado por algunos autores modernos — así como por varios pensadores antiguos y contemporáneos.

APOCATASTASIS. Véase ETERNO RETORNO, ORÍGENES.

APODÍCTICA. Véase BOUTERWERK (FRIEDRICH).

APODICTICO se llama a lo que vale de un modo necesario e incondicionado. El término 'apodíctico' se emplea en la lógica en dos respectos. Por un lado se refiere al silogismo. Por el otro, a la proposición y al juicio.

I. *Lo apodíctico en el silogismo.* En *Top.,* 100 a 27 sigs., Aristóteles dividió los silogismos (véase SILOGISMO) en tres especies: los apodícticos, los dialécticos y los sofísticos o erísticos. El silogismo apodíctico, ἀποδεικτικός, es, según el Estagirita, el silogismo cuyas premisas son verdaderas, y tales que "el conocimiento que tenemos de ellas tiene su origen en premisas primeras y verdaderas". Tal silogismo es llamado también comunmente *demostrativo.*

II. *Lo apodíctico en la proposición y el juicio.* Como una de las especies de las proposiciones modales, las proposiciones apodícticas expresan la *necesidad* (a lo cual puede reducirse la *imposibilidad de que no).* Se refiere a la necesidad de que S sea P o a la imposibilidad de que S no sea P. Hemos estudiado este modo en Modalidad y Necesario (VÉANSE), y la forma como tales proposiciones modales se oponen a otras en Oposición (v.). Agreguemos aquí que el término 'apodíctico' no es usado generalmente en el sentido (II) por los lógicos de tendencia tradicional, y que tanto ellos como los lógicos contemporáneos tratan el asunto en su análisis de la modalidad.

El término 'apodíctico' en la proposición y el juicio ha sido usado sobre todo a partir de Kant. El empleo más conocido es el que se halla en la tabla de los juicios como fundamento de la tabla de las categorías. Según la primera, los juicios apodícticos son una de las tres especies de juicios de modalidad. Los juicios apodícticos son juicios lógicamente necesarios, expresados en la forma 'S es necesariamente P', a diferencia de los juicios asertóricos o de realidad y de los juicios problemáticos o de contingencia *(K. r. V.,* A 75, B 100). Un empleo menos conocido de 'apodíctico' en Kant es el que aplica dicho término a proposiciones *(Sätze)* que estén "unidas a la conciencia de su necesidad". Los principios *(Grundsätze)* de la matemática (geometría) son, según Kant, apodícticos *(ibíd.,* B 41). Las proposiciones apodícticas son en parte "demostrables" y en parte "inmediatamente ciertas". Todas las proposiciones apodícticas se dividen o en *Dogmata* o en *Mathemata.* Los *Dogmata* son proposiciones sintético-directas formadas con conceptos. Los *Mathemata* son proposiciones sintético-directas formadas mediante *construcción* de conceptos *(ibíd.,* A 713, B 713, B 741 y ss.). Los *Dogmata* no aparecen en el uso especulativo de la razón (VÉASE), pues todos los principios de la razón, según Kant, son condicionados por la posibilidad de la experiencia.

En el sentido usado por Kant en su tabla de los juicios, la noción de juicio apodíctico ha sido empleada por muchos lógicos del siglo XIX y todavía aparece en la *Lógica* de Pfänder. Este último dilucida los significados psicológico, lógico y ontológico de los juicios apodícticos afirmativos ('S es necesariamente P') y negativos ('S no es necesariamente P'). Según Pfänder, como la modalidad en el juicio depende de lo que llama "el peso lógico de la enunciación", lo apodíctico se caracteriza por una "exaltación" del "peso lógico" expresado en el enunciado mediante "un sobrante de ímpetu". Ahora bien, ni la doctrina kantiana ni la de Pfänder son aceptables: la primera, por no ser propiamente una doctrina lógica y acentuar demasiado (como era, por lo demás, la intención de Kant) lo epistemológico; la segunda, a causa de la vaguedad de expresiones tales

como 'peso lógico', 'exaltación del peso lógico', etc. Lo único que consideramos válido en el análisis de Pfänder es la atención que en él se presta a la diferencia entre forma lingüística natural y forma lógica. Pero debe tenerse presente que cuando la lógica es formalizada el lenguaje artificial simbólico usado por ella deshace las ambigüedades que hubiera podido introducir el lenguaje natural. APOFÁNTICA. Aristóteles llamaba ἀπόφανσις o también λόγος ἀποφαντικος a la proposición en general, es decir, al discurso, λόγος, de índole atributiva. Esta proposición podía ser una afirmación, κατάφασις, o una negación, ἀπόφασις. En todo caso, la *apófansis o* el discurso apofántico se distinguía rigurosamente de otras formas de discurso; por eso decía Aristóteles que no todo discurso es una proposición: lo es solamente aquel tipo de discurso en el cual reside lo verdadero o lo falso *(De int.* V, 17 a 8). Y por eso la *apófansis* es, propiamente hablando una declaración y no, por ejemplo, una petición, una exclamación o un ruego.

La doctrina de la *apófansis* ha sido hasta hace poco tiempo el fundamento de la lógica, y ello hasta tal punto que podría enunciarse que gran gran parte de la lógica "clásica" gira en torno al λόγος ἀποφαντικός, es decir, en tomo al supuesto de que el pensamiento se basa en las distintas formas del juicio "S es P'. La "nueva lógica" (véase CÓPULA, LOGÍSTICA) se ha dirigido por lo general contra este predominio de la apofántica, y a veces ha considerado que esta última está vinculada indisolublemente a una cierta especie de metafísica: la metafísica de la substancia-accidente, a la cual correspondería lógicamente la relación *sujeto-predicado.* No nos importa ahora averiguar cómo se ha concebido tal vinculación; algunos han estimado que la lógica basada en la apofántica ha surgido como una traducción conceptual de la metafísica substancialista; otros, en cambio, han estimado que la metafísica de la substancia-accidente no es sino la consecuencia de haber tomado como punto de partida la *apófansis.* Ahora bien, tal rechazo del predominio de la apofántica no ha sido completamente general en la nueva lógica. Ciertos autores han llegado inclusive a sostener que los cálculos de la lógica simbólica no son, en último término, más que derivaciones de la forma apofántica. La inclusión del sujeto en el atributo; la inclusión del atributo en el sujeto y la sustitución de sujeto y atributo serían, en tal caso, las formas generales de derivación del primitivo λόγος ἀποφαντικός. Thomas Green-wood *(Les fondements de la logique symbolique,* 1938, t. II, págs. 9-10) señala, por ejemplo, que si consideramos la forma *S-es-P* como un todo y nos elevamos de la concepción de esta expresión compuesta de partes hasta su unidad lógica, podremos establecer entonces entre proposiciones tomadas como unidades "relaciones formales y operativas por medio de cópulas distintas del verbo y que no se aplican siempre a sus constitutivos tomados individual o inclusive funcionalmente". Esto justificaría el estudio de tales relaciones por medio de un simbolismo apropiado, que sería el *cálculo de proposiciones.* En segundo lugar, si analizamos la doble operación de selección de sujetos y predicados que comporta la forma apofántica *S-es-P* y generalizamos esta operación, desembocaremos en la noción de función proposicional y en la descripción, fundando en ello el *cálculo de funciones preposicionales.* En tercer lugar, si consideramos ciertas relaciones mutuas de S y de P según la doctrina clásica de los predicados (los cuales se explicitan mediante las relaciones de pertenencia y de inclusión, base del cálculo de clases), podremos interpretar tales relaciones mediante la *teoría de las clases.* Y en cuarto lugar, "podemos hacer intervenir la categoría de relación en general en la forma apofántica *S-es-P,* lo que nos permitirá desdoblar el predicado P en un objeto í ligado al sujeto S mediante la relación R. Al transformar entonces la forma *S-es-P* en esa otra: *S-es-Rt,* y al elevarnos de aquí a la forma *xRy,* estableceremos las nociones y las operaciones que convienen más particularmente a esta nueva forma, lo que da el *cálculo de relaciones".* Esta tesis había sido defendida ya por J. D. García Bacca *(Introducción a la lógica moderna,* 1936), a quien Greenwood se refiere al respecto, señalando que justamente utiliza algunas de sus concepciones "sin adoptar su modo de considerar la diferenciación progresiva de las diversas partes de la lógica", ya que, al entender de Greenwood, García Bacca considera los mencionados cálculos como los "estados sucesivos de esta diferenciación". En efecto, García Bacca había señalado en la citada obra varias leyes que permitían caracterizar las funciones fundamentales del sujeto, del predicado y de la cópula, con lo cual se ponía de relieve el carácter ontológico de los fundamentos del simbolismo. M. Granell hace observar *(Lógica,* 1949, pág. 2) que, en todo caso, la teoría de García Bacca es más compleja que la de Greenwood y no permite la excesiva simplificación de la tesis de este último. Estas opiniones, sin embargo, no han sido muy generalmente aceptadas entre los lógicos; Russell, desde luego, las rechaza enérgicamente, y las investigaciones de la lógica más reciente consideran inclusive difícil plantearse la cuestión. No hay necesidad de declarar que en muchos casos la actitud asumida en este problema obedece a previos supuestos filosóficos. Es evidente, por lo menos, que una filosofía substancialista tenderá siempre a defender el pensamiento apofántico como pensamiento lógico fundamental.

Husserl ha utilizado el término 'apofántica' en el curso de su investigación sobre la lógica formal y la lógica trascendental. Ya en las *Ideas* se había bosquejado la noción de una doctrina formal de las proposiciones apofánticas, a la cual llamaba también *Sintáctica (Ideen,* § 134). Pero la "lógica formal como analítica apofántica" requiere, a su entender, una más completa descripción de la estructura de la apofántica. Ésta se presenta dividida en tres ramas o, mejor dicho, en tres grados. El *primer* grado es la doctrina pura de las formas del juicio. Se trata de una primera disciplina lógico-formal en la que se subsumen todos los juicios bajo los conceptos puros de estructura o forma, es decir, de algo muy parecido, si no igual, a esa doctrina pura formal de las significaciones o gramática puramente lógica que había sido ya bosquejada en las Investigaciones *lógicas.* La doctrina pura de las formas se refiere a la mera posibilidad de los juicios como jui-

cios, sin preocuparse de si son verdaderos o falsos, de si son o no contradictorios. Nada extraño, pues, que esta doctrina incluya el concepto de operación —y de las leyes operativas u operacionales— como concepto director de la investigación formal *(Formale und transzendentale Logik,* 1929, § 13). El *segundo* grado está formado por la llamada "lógica de la consecuencia" o también "lógica de la ausencia de contradicción" (o de la consistencia). Esta lógica trata de las formas posibles de los juicios verdaderos y, por lo tanto, estudia las leyes esenciales que determinan las relaciones de inclusión o no inclusión analíticas de los juicios. A los conceptos fundamentales de esta lógica, o segunda fase de la apofántica, pertenecen, ante todo, según Husserl, los conceptos básicos de validez, entendidos como conceptos normativos *(op. cit.,* § 14). Un *tercer* grado —más elevado— de la analítica apofántica comprende las leyes formales o leyes de las verdades posibles y de sus modalidades, pudiendo definirse, por consiguiente, como una "lógica formal de la verdad" *(op. cit.,* § 15). Como señala Jean Cavaillès, este estadio de la analítica apofántica es una teoría de los sistemas o una teoría de las teorías que se reduce, en el fondo, a una nomología "en tanto que determinación de tipos de teorías para las cuales se ha podido de antemano decidir si estaban definidas, es decir, si eran de tal forma que todo juicio (forma de juicio) construido de un modo puramente lógico-gramatical a partir de conceptos (formas de conceptos) que aparecen en él, es o verdadero —esto es, una consecuencia analítica de los axiomas— o falso — esto es, una contradición analítica" *(Sur la logique et la théorie de la science,* 1947, pág. 47). De ahí que Husserl procure establecer una distinción entre la apofántica (considerada todavía como una doctrina formal de las significaciones lógicas, es decir, de las proposiciones predicativas de los juicios lógico-formales) y la ontología formal. Cabe advertir, al respecto, que, según Husserl, los conceptos surgidos de "reducciones denominativas", concebidos como exclusivamente determinados por puras formas, introducen modificaciones formal-categoriales de la idea de objetividad en general, y proporcionan el material conceptual fundamental de la ontología formal, así como de todas las disciplinas formales matemáticas *(Ideen,* § 119). De no ocurrir así, en efecto, no podría entenderse la relación existente entre la lógica formal como lógica apofántica y la ontología formal en su forma universal. En todo caso, la doctrina apofántica formal trata siempre de establecer una doctrina formal "analítica" de significados "lógicos" o significados predicativos "puestos", tomando en consideración pura y simplemente las formas de síntesis analítica o predicativa y dejando, por lo tanto, indeterminados los términos significantes que entran en estas formas *(op. cit.,* § 134). Una primera distinción rigurosa conduce, así, a declarar que "la idea de la lógica formal y hasta de 'lo formal' está firmemente delimitada por las sintaxis doxales, que pueden entrar, y que lógicamente tienen que entrar, en la unidad sintáctica de una apofántica, de un juicio en el sentido usual de la lógica" *(Formale,* etc., § 41). El hecho de que la lógica formal determine los objetos en su pura generalidad mediante las formas no significa en ningún caso que no haya diferencia entre lógica apofántica y ontología formal. Más aun: sólo así será posible realizar, al entender de Husserl, la idea de una *mathesis universalis* como ciencia de las significaciones apofánticas de todos los grados categoriales, no sólo distinta de la ontología formal, sino de la propia lógica, cuando menos en el sentido usual.

APOLOGISTAS. Dentro de la Patrística (VÉASE) reciben el nombre de apologistas una serie de Padres de la Iglesia que (principalmente en el curso del siglo II) se consagraron a escribir apologías del cristianismo. Como para tales fines apologéticos se usaron abundantemente temas y argumentos filosóficos, los apologistas pertenecen no solamente a la historia de la religión, del cristianismo, de la teología y de la Iglesia, sino también a la de la filosofía. En varios artículos dedicados a los apologistas principales (Arístides, Justino [San], Minucio Félix, Tertuliano; Cfr. también, para el siglo IV, Eusebio de Cesárea) pueden verse los temas más frecuentemente tratados por ellos y las soluciones ofrecidas. Aquí nos limitaremos a dar un resumen general de la tendencia apologética y a mencionar algunos otros autores pertenecientes a ella a quienes no se han dedicado artículos especiales.

El motivo principal de la tendencia en cuestión no era tanto defender el cristianismo contra las corrientes filosóficas opuestas a él o contra las otras religiones, como convencer al Emperador del derecho de los cristianos a una existencia legal dentro del Imperio. Para ello había que usar el vocabulario más familiar a las clases ilustradas del Imperio y este vocabulario coincidía en buena parte con el filosófico de la época helenís-. tico-romana. El uso de tal vocabulario y el manejo de las correspondientes doctrinas ofrecía, cuando menos en los comienzos, un sesgo más ético-práctico que metafísico-especulativo. Pero como la formación cultural helénica de casi todos los apologistas y las necesidades de la apologética exigieron ampliar esos cuadros, se pasó bien pronto al examen de cuestiones más propiamente filosóficas, en particular la cuestión de si y hasta qué punto la tradición filosófica griega era compatible con la revelación cristiana. La respuesta fue casi siempre afirmativa, especialmente a base del uso de ideas platónicas y estoicas, que se prestaban particularmente al apoyo de las tendencias armonizadoras. Consecuencia de ello fue la acentuación de la inteligibilidad y comunicabilidad de las verdades cristianas, con la correspondiente universalización de éstas. La diferencia entre el cristianismo y la filosofía fue concebida a menudo, como se ve claramente en San Justino, co- mo la diferencia entre una verdad total y una verdad parcial. Es impor-, tante también desde el punto de vista filosófico o, mejor dicho, filosófi-co-teológico, el hecho de que a través de sus escritos apologéticos se constituyeron las bases para una ulterior precisión de los dogmas teológicos y, consiguientemente, para la posterior aclaración de los conceptos fundamentales filosóficos usados para la teología.

Entre los autores que no tienen artículos especiales mencionaremos, por lo pronto, los escritores en lengua griega: Codrato (Κοδράτος, Quadratus), Hermas, Hermias "el filoso-

fo", Melito, y Aristón de Pella. Codrato puede apenas ser considerado como un apologista si prestamos exclusiva atención a la filosofía, ya que los aspectos filosóficos en su obra son prácticamente inexistentes; por las noticias que se han transmitido acerca de la perdida apología dirigida hacia el año 125 al Emperador Adriano, Codrato se limitó a destacar los derechos legales de los cristianos como practicantes de una religión que no estaba incluida en ninguna de las aceptadas oficial o semi-oficialmente por el Imperio. El *Pastor* de Hermas, redactado probablemente hacia el año 145 (aunque según algunos autores es de época bastante posterior), no tiene tampoco carácter filosófico —es un escrito en donde la Iglesia personificada presenta cinco visiones, doce mandamientos y diez semejanzas— y aun se opone a la filosofía como negadora de los principios fundamentales cristianos o judeo-cristianos (tales como la existencia de un solo Dios creador que hizo el mundo de la nada). Más pertinente aquí —bien que dirigido contra los filósofos— es el escrito de Hermias: Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων. *Irrisio gentilium phi-losophorum; El escarnio de los filósofos paganos,* posiblemente redactado entre los siglos II y III. En este escrito se hace burla de las opiniones de los filósofos, subrayándose sus contradicciones, pero tanto los argumentos como el estilo de Hermias son más retóricos que propiamente filosóficos. Un carácter filosófico más serio tiene la obra de Melito, obispo de Sardes; en su "Apología", dirigida, hacia el año 172, al Emperador Marco Aurelio, describe ya la religión cristiana como una especie de "filosofía" — una "filosofía" verdadera y completa. Lo mismo ocurre con la apología escrita un poco antes por Aristón de Pella, en Palestina, si bien este autor parece ser más "judeo-cristiano" que los otros apologistas. Hay que agregar a las apologías de los citados autores un escrito de autor desconocido, y de considerable influencia: la llamada *Carta a Diogneto,* escrita probablemente en la década entre 160 y 170 (aunque algunos dan fechas posteriores y varios han supuesto que procede de la alta Edad Media e inclusive del Renacimiento). Es importante en esta *Carta,* como lo ha mostrado Gil-son, el hecho de que constituye un precedente de una de las ideas centrales de la *Ciudad de Dios* agustiniana: la idea de que los cristianos no se distinguen de los no cristianos por el lugar que habitan, por sus ocupaciones o por sus talentos, sino por poder habitar en cualquier patria y serles a la vez extranjera cualquier patria (véase CIVITAS DEI, y la obra de Gilson sobre las metamorfosis de la Ciudad de Dios allí referida). Los cristianos, dice la *Carta,* residen en este mundo de un modo parecido a como el alma habita en el cuerpo. Lo que los caracteriza es, pues, su modo de ser, el cual produce su modo de actuar.

Los apologistas anteriores escribieron en lengua griega. También usaron esta lengua los apologistas Atenágoras (siglo II), autor de una *Legatio* Πρεσβεία) dirigida, hacia 177, a Marco Aurelio; Teófilo de Antioquía (t 181), que admitió la verdad de algunas ideas filosóficas griegas, y Taciano. Junto a ellos hay que mencionar una serie de apologistas que escribieron en latín: los principales son Arnobio, Lactancio, Minucio Félix y Tertuliano. Daremos alguna información acerca de los dos primeros, a quienes no hemos dedicado artículos especiales. Arnobio (Arnobios) (260-327), nacido en Sicca (Numidia) escribió, después de su conversión al cristianismo *(ca.* 296), una apología titulada *Adversus gentes* o *Adversus nationes (Contra los paganos),* en la cual no solamente defendió el cristianismo, sino que también argumentó en favor de varias tesis filosófico-teológicas, tales como la inmaterialidad de Dios (contra Tertuliano) y la doctrina del creacionismo (VÉASE) del alma (contra la tesis platónica de su preexistencia). Parte de su apología es una polémica contra el politeísmo y contra los filósofos paganos (especialmente los platónicos dogmáticos y platónicos eclécticos, como Numenio de Apamea), a quienes acusa de querer resolver problemas que solamente están en la mano de Dios. Se ha dicho por ello que hay en Arnobio rasgos de escepticismo filosófico, cercano al de los filósofos de la Nueva Academia. Lactancio (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius), convertido también al cristianismo *(ca.* 300), enseñó la retórica en Nicomedia (Bitinia) y fue nombrado preceptor del hijo de Constantino. En sus obras —principalmente el *De opificio Dei,* las *Institutiones divinae* (dirigidas a Constantino) y el *De ira Dei*— defendió la sabiduría cristiana contra la "orgullosa sabiduría" de los filósofos paganos, pero su insistencia en que el cristianismo era también una sabiduría lo aproximó a la actitud de algunos filósofos, aun sin emplear para ello argumentos técnicos de filosofía y aun complaciéndose en rechazarlos.

Véase la bibliografía de CRISTIANISMO, FILOSOFÍA MEDIEVAL, PATRÍSTICA. Ediciones de los apologistas en general: P. Maranus, Venetiis, 1747 (reimpresa en Migne, *P. G.,* VI); J. C. Th. de Otto, *Corpus apologetarum saec,* II, 9 vols., lenae, 1847-1872 (reedición de Vols. I-V [San Justino], 1876-1881). — Ediciones de apologistas mencionados en el artículo y que no tienen artículos especiales en este Diccionario: Hermas: Diels, *Doxographi Graeci,* 1879, 649-656, 2a ed., 1929, 651 y sigs. — Hermias "el filósofo": A. von di Pauli, *Die 'Irrisio' des Hermias,* 1907. — Melito: Routh, *Reliquiae sacrae,* I, y el citado *Corpus* de Otto, IX, 374-478, 497-512; otros textos en Pitra, *Spicilegium Solesmense,* I, 1855, y *Analecta sacra,* II, 1884. — Aristón de Pella: Routh, *Reliquiae,* I, 91-109. — *Carta a Diogneto:* varias ediciones, entre ellas K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter,* 1924, 141-149. — Arnobio; Migne, *P.L.,* V; A. Reifferscheid, *Corpus scriptorum ecclesiastorum latinorum,* IV, 1875; G. Marchesi, *Corpus scriptorum latinorum Paravianum,* 1934. — Lactancio: Migne, *P. L.,* VI y VII; S. Brandt y G. Laubmann, en *Corpus sc. ecc. lati.,* XIX y XXVII, 1890-97 (véase R. Pichón, *Lactance, Étude sur les mouvements philosophiques et religieux sous le règne de Constantin,* 1903; J. Sigert, *Die Théologie des Apologeten L. in ihren Verhältnis zur Stoa,* 1919; K. Vilhelmson *Laktanz und die Kosmogonie des spätantiken Synkretismus,* 1940). — Ed. bilingüe de *Padres Apologistas* griegos en la Biblioteca de Autores Cristianos, trad. esp. de Daniel Ruiz Bueno, 1954 (contenido: Arístides, *Apología;* San Justino, *Apología I, Apología II, Diálogo con Trifón;* Taciano, *Discurso contra los griegos;* Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos, Sobre la resurrección de los muertos;* Teófilo de Antioquía, Los *tres libros a Autólico;* Hermias, el filósofo, *El escarnio de los filósofos paganos).* — Trad. esp. del *Pastor* de Hermas y de la *Carta a Diogneto* en Sigfrido Huber, Los *Padres Apostólicos,* 1949, págs.

384-496 y 526-41 respectivamente. — índice: E. J. Goodspeed, *Index apologeticus. Justini mart, aliorumque sive clavis operum apologetarum pristinorum,* 1912 (Cfr. del mismo autor: Die *ältesten Apologeten,* 1915). — Sobre los apologistas: J. Zahn, *Die apologetischen Grundgedanken in der Literatur der drei ersten Jahrhunderte systematisch dargestellt,* 1890. — O. Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums,* 1907, — J. Rivière, S. *Justin et les apologistes du IIe siècle,* 1907. — T. Geffcken, *Zwei griechischen Apologeten,* 1907. — W. Baldensperger, *Urchristliche Apologie,* 1909. — A. Puech, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère,* 1912. — A. Hauck, *Apologetik in der alten Kirche,* 1918. — M. Pellegrino, *Studi su l'*antica *apologetica,* 1947. — A. Richardson, *Christian Apologetics,* 1948. — J. Laurin, *Orientations maïtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361,* 1954 [Analecta Gregoriana, 61].

APOLONIO DE TIANA *(fl.* fines del siglo I) es conocido sobre todo como mago y profeta, pero la información acerca de su vida, procedente casi enteramente de su biógrafo Filostrato (quien escribió sobre Apolonio a instancias de la emperatriz Julia Domna), está demasiado envuelta en motivos legendarios para que constituya una fuente segura. Al parecer, Apolonio viajó mucho por los países orientales, predicando el pitagorismo —por lo que es considerado como uno de los neopitagóricos de la época—, pero más bien como religión que como filosofía. Según dice Jámblico en la *Vida de Porfirio,* Apolonio presentó en una *Vida de Pitágoras,* Πυθαγόρου Βίος, a este sabio como ideal supremo de vida. Junto a ello difundió la idea de que el hombre es ciudadano del universo y de que hay un Dios —innaccesible a la razón— que predomina por encima de los otros dioses de tal forma que, a diferencia de éstos, no solamente no necesita sacrificios, mas ni siquiera requiere ser nombrado.

Además de Jámblico, véanse los fragmentos atribuidos a Apolonio por Eusebio *(Praep. ev,* IV, 13) y *Demonst. ev.,* III, 3 de una obra titulada Περὶ θυσιῶν. — J. Jessen, A. con *Tiana und sein Biog. Philostratos,* 1885. — J. Guiraud, *La vie d'A. de Tiane,* 1886. — D. M. Tredwell, A. *Sketch of the Lije of A. of T.,* 1886. — J. Göttsching, A. v. T., 1889 (Dis.). — E. Strazzeri, A. *di T. e la cronologia dei suoi viaggi,* 1901. — T. Whittaker, A. *of T., and Other Essays,* 1906. — M. Wundt, "A. v. T., Prophetie und Mythenbildung", *Zeit. für wiss. Theologie,* XLI, N. F. XIV (1906), 309-66. — F. W. G. Campbell, A. *of T., a Study of His Life and Times,* 1908. — J. Hempel, *Untersuchungen zweier Ueberlegungen von A. v. T.,* 1921. — F. Kliem, *Appolonios,* 1927. — Arts, de B. Latzarus con el título de "Un pythagoricien thaumaturge, A. de Tyane", en *Revue de Cours et Conférences* (1939-1940), págs 51-64, 267-80, 420-34.

APORÍA, ἀπορία, significa literalmente sin camino; mejor dicho, camino sin salida, dificultad. En sentido figurado, la aporía es entendida casi siempre como una proposición sin salida lógica, como una dificultad lógica insuperable. La aporía podría, pues, ser también llamada —y así efectivamente lo ha sido— antinomia o paradoja. Así ocurre con las paradojas, aporías o "dificultades" de Zenón de Elea (VÉASE), lo mismo que con las aporías y paradojas de los sofistas y de los escépticos. El estudio de las aporías puede dar lugar a una aporética, la cual sería, en último término, la descripción e investigación de todos los elementos aporéticos descubiertos en el proceso del conocimiento de lo real. Nicolai Hartmann, por ejemplo, llama *aporética* al estudio de las antinomias planteadas por el análisis de los resultados obtenidos en la descripción fenomenológica del conocimiento. Las aporías —que se refieren aquí principalmente a los problemas relativos a la trascendencia y a la implicación de elementos ontológicos dentro de los elementos gnoseológicos— no pueden resolverse, a su entender, en sentido propio, y cabe únicamente incluirlas en una totalidad superior que "reduzca" su perfil problemático. En buena parte, dice Hartmann, el pensamiento filosófico es de carácter aporético o, mejor dicho, el pensamiento aporético es una de las formas fundamentales —y para dicho autor la más legítima— de pensamiento frente al pensamiento filosófico orientado hacia el sistema (VÉASE).

Siguiendo la terminología usada en el curso de esta obra, nosotros distinguiremos entre antinomia, paradoja y aporía. Usamos el término 'antinomia' (VÉASE) principalmente en el sentido kantiano, como algo derivado de la aplicación de la razón pura a la realidad y especialmente a las proposiciones cosmológicas. Empleamos el vocablo 'paradoja' (VÉASE) en el sentido de las dificultades —lógicas y semánticas— que surgen tan pronto como una proposición, después de haberse afirmado a sí misma, se contradice a sí misma; las paradojas equivalen, en buena parte, a los tradicionales *insolubilia.* Ejemplos típicos de las antinomias son, por ello, las antinomias cosmológicas kantianas — matemáticas y dinámicas. Ejemplo típico de la paradoja (semántica) es la de "El Mentiroso". Ejemplos típicos de las aporías en nuestro sentido, son, en cambio, las argumentaciones de Zenón de Elea contra el movimiento. Entre ellas se destaca la aporía o paradoja de Aquiles y la tortuga a que hemos hecho referencia en el artículo sobre Zenón de Elea y que aquí reseñaremos de nuevo, junto con las soluciones más significadas que ha recibido en el curso de la historia de la filosofía. La aporía de Aquiles y la tortuga puede enunciarse de varios modos. La fórmula más intuitiva, aunque también menos precisa, consiste substancialmente en lo que sigue. Supongamos que Aquiles y la tortuga parten simultáneamente para una carrera de velocidad en la misma dirección, y supongamos que Aquiles corre diez veces más aprisa que la tortuga. Si en el instante inicial de la carrera se da a la tortuga un metro de ventaja sobre Aquiles, resultará que cuando Aquiles haya recorrido dicho metro, la tortuga habrá recorrido ya un decímetro. Cuando Aquiles haya recorrido este decímetro, la tortuga habrá recorrido un centímetro; cuando Aquiles haya recorrido este centímetro, la tortuga habrá recorrido un milímetro, y así sucesivamente, de tal modo que Aquiles no podrá alcanzar jamás a la tortuga aun cuando, evidentemente, se vaya aproximando infinitamente a ella. Un enunciado más preciso reduciría a Aquiles y la tortuga a dos puntos que se desplazan a lo largo de una línea con una ventaja inicial por parte del punto más lento y una velocidad superior uniforme por parte del punto más rápido. La distan-

cia entre los dos puntos dados, aun cuando se vaya acercando progresivamente a cero, no podrá nunca alcanzar cero.

El propósito de Zenón de Elea era defender la doctrina de Parménides (VÉASE), la cual exigía la negación del movimiento real y la afirmación de que todo movimiento es ilusorio. El *hecho* de que Aquiles alcance efectivamente a la tortuga no representaría, pues, para Zenón una demostración de la falsedad de la aporía, pues tal hecho, siendo fenoménico, no es real. Por consiguiente, la aporía no queda refutada, como entre varios filósofos antiguos era corriente creer, mediante la mostración de la efectividad del movimiento y del hecho de que Aquiles alcanzara a la tortuga. Se ha desechado, pues, como inoperante una primera refutación de la aporía, que consistiría, en el fondo, en sostener que "el movimiento se demuestra andando". Otras refutaciones han tenido lugar desde entonces. Siguiendo la descripción que hace A. P. Ushenko en su artículo sobre las paradojas de Zenón *(Mind,* LV, 218 [1946]), dividiremos aquí las refutaciones en cinco tipos: 1° lógicas; 2° matemáticas; 3° físico-matemáticas; 4° físicas, y 5° filosóficas.

Las refutaciones lógicas insisten en mostrar que la aporía de Aquiles y la tortuga constituye una petición de principio, en la cual se supone lo que se niega —el movimiento—, siendo, pues, lógicamente imposible su formulación. Esta refutación olvida no sólo el otro supuesto más último y radical de Zenón —la negación del movimiento en cuanto proceso real—, sino la posibilidad de probar algo por lo absurdo.

Las refutaciones matemáticas, usuales desde la creación del cálculo infinitesimal, consisten esencialmente en sostener que, siendo posible la suma de una progresión geométrica infinita, no hay ningún motivo para no suponer la posibilidad de que la distancia entre los dos puntos que se desplazan llegue a ser igual a 0. La dificultad de esta refutación consiste en la aplicación de la solución matemática a un acontecimiento físico, es decir, se basa últimamente en la superposición de los dos órdenes, superposición que por sí misma queda inexplicada. Por otro lado, el problema del tiempo —esencial en la aporía— no queda solucionado ni siquiera cuando se afirma que Aquiles tiene una infinidad de intervalos temporales que le permiten atravesar una serie infinita de distancias.

La refutación físico-matemática es, según Ushenko, la propia de Bertrand Russell. Este autor afirma que tanto la serie de momentos temporales como la serie de puntos de la línea son continuos matemáticos, no habiendo, por consiguiente, momentos consecutivos o, mejor dicho, no habiendo terceros momentos que se vayan interponiendo hasta el infinito entre dos momentos dados.

Las refutaciones físicas son a veces una combinación de las matemático-físicas y de las filosóficas, especialmente cuando, como el citado Ushenko ha propuesto, consisten en un análisis de los conceptos físicos fundamentales, en particular del concepto de simultaneidad. Una refutación que parece proponerse hoy día en algunos círculos es la basada en la idea de la posibilidad de "longitudes mínimas" y de "partículas mínimas" de espacio-tiempo a que nos hemos referido en el artículo sobre la noción de lo continuo (VÉASE). Sin embargo, estas ideas no han sido hasta ahora suficientemente desarrolladas y no puede todavía anticiparse en qué medida pueden contribuir a la solución de la citada aporía.

Las refutaciones filosóficas son de varios tipos. Mencionaremos solamente algunas de ellas. Ante todo, la de Aristóteles basada principalmente en la diferencia entre lo infinito (VÉASE) en potencia y lo infinito en acto. Potencialmente la línea o el segmento de tiempo son infinitamente divisibles; actualmente en cambio, son indivisibles, es decir, pueden ser "actuados". Muchas objeciones se han opuesto a la solución aristotélica (expuesta principalmente en *Phys.,* VI, 2, 233 a 22 sigs.). La más común es la que consiste en afirmar que la infinita divisibilidad de la línea implica que posee *actualmente* un número infinito de puntos (Cfr. M. Black, "Achules and the Tortoise", *Analysis* [1951], 91-101). Otros alegan que no es necesaria una solución filosófica, puesto que la aporía se basa en una falacia matemática (Peirce, Russell). Ello no ha impedido que algunos autores hayan seguido proponiendo refutaciones de carácter propiamente filosófico. Es el caso de Bergson. Su refutación consiste esencialmente en considerar que los argumentos de Zenón de Elea se basan en una concepción espacial del tiempo. Si el tiempo fuera reductible al espacio —o entendido por analogía con el espacio—, la aporía sería insoluble. Pero si, con Bergson, consideramos el tiempo como una fluencia indivisible, por principio indescomponible en "momentos" concebidos por analogía con los "puntos espaciales", Aquiles podrá alcanzar a la tortuga. La dificultad consistiría, pues, en haber aplicado al tiempo, y al movimiento, los conceptos de ser y de cosa, en vez de aplicarles los conceptos de fluencia y de acto. Whitehead se ha adherido a esta refutación, completándola por medio de una distinción entre lo actual y lo potencial en el movimiento, y considerando que Bergson se refiere únicamente al movimiento desde el punto de vista de la actualidad. En todo caso, la metafísica dinamicista de Bergson, lo mismo que la de Whitehead y de Ushenko (véase POTENCIA) coinciden en rechazar toda refutación de la aporía que no se decida a analizar las implicaciones filosóficas de los conceptos de movimiento y de tiempo y, por lo tanto, que no ataquen los problemas metafísicos fundamentales de los mismos.

Véase la bibliografía del artículo ZENÓN DE ELEA.

APPELATIO. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

APREHENSIÓN. Véase ASENTIMIENTO, PERCEPCIÓN.

APRIORISMO. Véase A PRIORI, MATEMÁTICA.

APUESTA. Uno de los pasajes en los *Pensamientos* de Pascal (VÉASE) que suscitan mayor interés entre los filósofos, es el que plantea el problema de la apuesta *(pari):* se trata en él de la necesidad de apostar *(parier)* sobre la existencia de Dios. Necesidad, decimos, pues por un lado la razón no puede por sí sola pronunciarse en favor de uno de los dos términos de la siguiente alternativa: "Dios es [existe] o no es [no existe]", y por otro lado no se puede simplemente rehuir una elección.

La apuesta puede reducirse a los términos siguientes. (1) El que apuesta, apuesta lo que tiene: una vida, su propia vida. (2) Si apuesta esta vida para ganar dos, la apuesta vale ya la pena. (3) Si hay tres vidas para ganar, es ya imprudente no apostar la vida que se tiene. (4) Si el número de vidas que pueden ganarse es infinito, no hay más remedio que apostar. (5) El número infinito de vidas que se pretenden ganar en nuestro caso es la beatitud, es decir, una infinidad de dicha. (6) Apostemos ahora en favor de que Dios existe. Si se gana, se gana todo. Si se pierde, no se pierde nada.

Se puede alegar, observa Pascal, que es incierto que se gane y que, en cambio, es cierto que se arriesga algo, de modo que la distancia infinita que hay entre la certidumbre de lo que se expone y la incertidumbre de lo que se puede ganar, hace que el bien finito que se expone de modo cierto iguale el infinito que es incierto. Pero a ello hay que contestar que todo jugador arriesga algo con certidumbre con el fin de ganar algo con incertidumbre, y que no hay una infinidad de distancia entre esta certidumbre de lo que se arriesga y la incertidumbre de la ganancia. En rigor, hay infinidad entre la certidumbre de ganar y la incertidumbre de perder, pero la certidumbre de ganar guarda proporción con la certidumbre de lo que se arriesga según la proporción de los riesgos de ganancia y de pérdida. Si, pues, hay tantos riesgos de un lado como del otro, la partida se juega de igual a igual, de modo que la certidumbre de lo que se arriesga iguala la incertidumbre de la ganancia sin que importe que se halle a infinita distancia de aquélla (*Pensées*, ed. Brunschvieg, 233, tomo II, 145-155).

Al comentar los términos en los cuales presenta Pascal la apuesta, Brunschvicg se refiere a un trabajo inédito de L. Couturat en el cual se establecen en forma tabular todos los casos considerados por el filósofo. Las tablas presentadas consideran, por un lado, las probabilidades de ganancia y por el otro lo que se arriesga; el producto de la ganancia esperada por las probabilidades que se tienen de obtenerla define entonces la ventaja o la esperanza matemática del jugador. Reproduciremos aquí las citadas tablas, llamando la atención del lector sobre el caso definitivo, el cual corresponde a la formulación de los términos de la apuesta señalada antes en el punto (6).

	Dios existe	*Dios no existe*
Primer caso:		
Probabilidades	1/2	1/2
Lo que se arriesga	∞	0
Ventaja	∞	0
Segundo caso:		
Probabilidades	1/2	1/2
Lo que se arriesga	2, 3	1
Ventaja	1, 3/2	1/2
Tercer caso:		
Probabilidades	1/2	1/2
Lo que se arriesga	∞	1
Ventaja	∞	1/2 (o 1)
Cuarto caso:		
Probabilidades	1	∞
Lo que se arriesga	2, 3, ∞	1
Ventaja	2, 3, ∞	∞
Caso definitivo o final:		
Probabilidades	1	n
Lo que se arriesga	∞	1
Ventaja	∞	n

Se ha discutido mucho sobre la apuesta de Pascal. Dos tipos de discusión merecen ser mencionados.

Una se refiere al propósito de Pascal. Lo más corriente es suponerle un propósito apologético; según ello, Pascal se propuso convencer al incrédulo obligándolo a apostar — y, por lo tanto, a aceptar los resultados de la apuesta. Pero pueden suponérsele asimismo otros propósitos. Por ejemplo, en su obra *Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les* Pensées *de Pascal et dans le théâtre de Racine* (1956) Lucien Goldmann estima que la apuesta no es un argumento, sino la expresión de la actitud de Pascal frente a un Dios —el *Deus absconditus*— tan celado a la mirada del hombre, que el filósofo, no estando seguro de su existencia, decide apostar en favor de ella. Por lo demás, ya Julien Green había escrito *(Journal 1935-1939,* III, pág. 100: 10 febrero de 1939) que el ansia que tiene Pascal de tener razón lo empuja tan lejos que "puede preguntarse si el hombre que quiere convencer de estar en un error no es Biaise Pascal".

El otro tipo de discusión concierne a la validez del argumento. Particularmente conocida al respecto —aunque no particularmente convincente— es la opinión de Voltaire en la Carta XXV *(Sur les Pensées de Pascal)* de sus *Lettres philosophiques.* Según Voltaire, el modo de argumentar de Pascal es demasiado frivolo por la gravedad del tema; por lo demás, no parece justo arriesgar nada por una dicha infinita que, según el propio Pascal, corresponderá sólo a una minoría de hombres. Menos conocida, pero más sólida, es la crítica de Lachelier, el cual establece que la "incertidumbre difiere *toto genere* de la certidumbre y vale infinitamente menos que ella", y quien arguye que el cálculo de las probabilidades tal como la toma Pascal no es aplicable a todos los casos, sino sólo a algunos en los cuales hay "posibilidad real". "Del hecho de que no estamos más autorizados a negar la existencia de una cosa que a afirmarla —escribe Lachelier— no hay que concluir, como parece haberlo hecho Pascal, que hay una probabilidad sobre dos para que tal cosa exista." Lo cual no significa, al entender de Lachelier, que la apuesta pascaliana carezca de todo valor; tiene un valor de "decisión" al cual nos hemos referido al final del artículo sobre el autor de *Del fundamento de la inducción.* En favor del argumento de Pascal parecen, en cambio, militar ciertas consecuencias de la reciente teoría de los juegos (véase JUEGO). En efecto, la suma de los premios en una lotería es inferior a la suma de las cantidades apostadas, pero ello no impide apostar a cada jugador, pues aunque lo probable es que pierda, si tal acontece la pérdida será escasa, mientras que si gana será considerable. Aná-

logamente, la posibilidad de que se pierda la apuesta en el argumento de Pascal no debería desanimar al jugador cuya "expectación" se refiere a un valor infinitamente mayor que el apostado. Hay que observar al respecto, empero, que a diferencia de lo que se arriesga en una lotería o en un juego de azar, en la apuesta de Pascal se arriesga todo lo que se tiene. Puede, pues, perderse sólo "una vida finita de placer", mas para el jugador no convencido de la existencia de lo que puede ganar lo que pierde es una cantidad que Pascal estimaba ciertamente nula, pero que el jugador puede considerar absoluta.

Se ha preguntado a veces si hay antecedentes del argumento de Pascal. Según Bayle, tales antecedentes se encuentran en la obra de Arnobio, *Adversus gentes,* II. Un argumento similar al de Pascal se lee en la *Theologia naturalis* de Sabunde, cap. LXVIII.

Además de los textos citados, véase: E. Souriau, "Valeur actuelle du pari de Pascal", en *L'ombre de Dieu,* 1955, cap. II. — Georges Brunet, *Le pari de Pascal,* 1956 (texto y comentarios).

APULEYO (Lucius Apuleius), nac. 125 en Hippo (actualmente Bône, Argel), es conocido en la historia de la literatura sobre todo por su célebre novela *El asno de oro.* Como filósofo, era uno de los miembros de la llamada escuela platónica ecléctica de Gaio, aun cuando es dudoso que hubiera tenido relación directa con este pensador y es más probable —a juzgar por su obra sobre Platón— que hubiese recibido la influencia de Albino. En sus obras filosóficas: *Sobre él Dios de Sócrates (De deo Socratis), Sobre las opiniones de Platón (De Platone et eius dogmata) y Sobre el mundo (De mundo)* Apuleyó desarrolló un sincretismo platonizante en el cual destacan especialmente las tendencias místicas y una demonología que tiene su base en la concepción socrática del δαιμόνιον pero que Apuleyo elaboró en un sentido místico-religioso, análogo al de Plutarco y que se fue haciendo cada vez más común en las direcciones platónicas y neo-platónicas.

La obra sobre las opiniones de Platón tiene dos libros: uno sobre la física y otro sobre la ética. Una obra sobre una tercera parte —la lógica— no fue completada por Apuleyo, ü no ha sido conservada, pero se tiene noticia de lo que hubiera podido contener por el escrito de Περὶ ἑπμηνειας erróneamente atribuido a Apuleyo. El *De mundo,* un comentario al tratado pseudo-aristotélico Περὶ κόσμου (v. DE MUNDO), es también erróneamente atribuido a Apuleyo.

Ediciones: *Apulei Madaurensis opuscula quae sunt de philosophia,* rec. A. Goldbacher, Wien, 1876. — Περὶ ἑρμηνείας, ed. A. Goldbacher, 1885 y Ph. Meiss, 1886. — *L. Apulei Madaurensis scripta quae sunt de philosophia,* rec. P. Thomas, Lip-siae, 1908 (con inclusión de la obra latina *Peri Hermeneias,* que parece deberse efectivamente a Apuleyo, según el testimonio de Casiodoro: *"Has formulas categoricum syllogismorum qui plene nosse desiderat, librum legat, qui inscribitur Apulei* [Migne *PL.* LXX, 1173 A]). Entre lo más reciente véase S. Müller, "Das Verhälmis von Apuleius *De Mundo* zu seiner Vorlage", *Philologus,* Supp. Bd. XXXII, H. 2. W. Wittmann, *Das Isisbuch des Apuleius,* 1940. Entre los numerosos escritos sobre la obra filosófica de Apuleyo destacamos los de A. Goldbacher (1871), J. Bernays (1871), E. Rohde (1885), W. Kroll (1898), P. Thomas (1900 y 1908), R. Helm (1900), Th. Sinko (1905). Artículo de Schwabe sobre Apuleyo (Apuleius, 9) en Pauly-Wissowa.

ARANGUREN (JOSÉ LUIS L.) nac. (1909) en Ávila, profesor de ética en la Universidad Central (Madrid) desde 1955, ha trabajado hasta ahora sobre todo en cuestiones de ética y de filosofía de la religión. Nos hemos referido con algún detalle a su doctrina del talante —tanto en sentido general como en el sentido específico de "talante religioso"— en el artículo sobre la noción de Temple (v.), y a algunas de sus ideas acerca de la relación entre religión y ética en el artículo sobre Religión (v.). Agregaremos aquí que en el curso de sus investigaciones sobre la ética del protestantismo Aranguren ha mostrado que éste se desliza muy fácilmente hacia una ruptura excesiva de lo ético y lo religioso. Tal ruptura debe ser rechazada. Pero debe serlo también la identificación, propugnada consciente o inconscientemente por algunas tendencias filosóficas, entre lo religioso y lo ético, con frecuencia basada en la subordinación del primero al segundo. Según Aranguren, la ética está abierta a la religión, y ello en tal forma que la confluencia de ambas se da más en el punto de llegada que en el de partida.

Obras: *La filosofía de Eugenio d'Ors,* 1945. — *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia,* 1952. — *El protestantismo y la moral,* 1954. — *Catolicismo día tras día,* 1955. — *Crítica y meditación,* 1957. — *Ética,* 1958. — *La ética de Ortega,* 1958. — *La juventud europea y otros ensayos,* 1961. — *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea,* 1962 [Cuadernos Taurus]. — *Ética y Política,* 1963.

ÁRBOL DE PORFIRIO (ARBOR PORPHYRIANA). Se da este nombre al cuadro en el cual se presenta la relación de subordinación (sólo lógica, según unos; lógica y ontológica, según otros) de la substancia considerada como género (VÉASE) supremo a los géneros y especies inferiores hasta llegar al individuo. Porfirio trata este asunto en el capítulo de la *Isagoge* sobre la especie (VÉASE). Dice en él que "en cada categoría hay ciertos términos que son los géneros más generales; otros que son las especies más especiales; y otros que son los intermediarios entre los géneros más generales y las especies especialísimas" (ínfimas). El término más general es definido como aquel por encima del cual no puede haber otro género más elevado; el más especial, aquel debajo del cual no puede haber otra especie subordinada; los términos intermediarios, los que están situados entre ambos y son *a la vez* géneros y especies. Tomando como ejemplo una sola categoría —la substancia— Porfirio procede a mostrar cuáles son los géneros y especies intermediarios y, al final, los individuos — o ejemplos de individuos. Encuentra entonces una serie que da origen al esquema de la página siguiente, en lo esencial empleado por Boecio, y popular desde la exposición de Julius Pacius, en su *Aristotelis Organum* (1584).

La substancia, dice Porfirio, es sólo género; el hombre es la especie especialísima o ínfima y es sólo especie; el cuerpo es especie de la substancia y género del cuerpo animado; el cuerpo animado es especie del cuerpo y género del animal; el animal es especie del cuerpo animado y género del animal racional; el animal racional es especie del animal y género del hombre; el hombre es especie del

Género supremo — Substancia — o generalísimo

Diferencia — Compuesta — Simple — Diferencia

Género subalterno — Cuerpo — Género subalterno

Diferencia — viviente — No viviente — Diferencia

Género subalterno — Animado — Género subalterno

Diferencia — Sensible — Insensible — Diferencia

Género ínfimo — Animal

Diferencia específica — Racional — Irracional — Diferencia

Especie especialísima — Hombre — o ínfima

Sócrates Platón etc.

Substancia (*género supremo o generalísimo*)

Términos intermediarios: géneros y especies subordinados: subalternos:
- Cuerpo
- Cuerpo animado
- Animal
- Animal racional
- Hombre (*Especie ínfima especialísima*)

Sócrates, Platón, etc. (*Individuos*)

animal racional, pero no género de los individuos, pues —como se dijo— es sólo especie. Los términos intermediarios tienen así dos caras o aspectos; los términos extremos sólo tienen un aspecto o cara. Y la especie especialísima o ínfima tiene también sólo un aspecto o cara. Es especie de los individuos, por contenerlos, y especie de los términos anteriores —superiores— por estar contenido por ellos. Se concluye, pues, diciendo que el género más general es el que, siendo género, no es especie; la especie especialísima, lo que, siendo especie, no puede ser dividido en especies; el individuo, lo que no puede ser subdividido en otros términos.

ARCESILAO (*ca.* 315/14-ca. 2417 40) nac. en Pitane (Eolia), fue discípulo primero de Teofrasto y luego de Polemón, Crates y Crantor. Escolarca de la Academia platónica, fue uno de los principales representantes de la llamada Academia media y, por lo tanto, del escepticismo moderado característico de este período. Varios autores antiguos consideraron a Arcesilao como un filósofo casi enteramente pirrónico y, por consiguiente, como muy poco o nada platónico. Sin embargo, parece ser un hecho que Arcesilao buscó en Platón argumentos en favor de su escepticismo y que, por otro lado, combatió el escepticismo extremo alegando que hay un criterio de verdad que nos permite conocer las cosas. Este criterio fue encontrado por Arcesilao en "lo razonable", utilizable tanto para el conocimiento teórico como para el saber práctico. Lo que no puede hallarse en parte alguna, según Arcesilao, es un criterio de evidencia absoluta e indiscutible. Por este motivo Arcesilao se opuso a la teoría del conocimiento de los estoicos, y en particular a la teoría del conocimiento de Zenón. El concepto de evidencia directa, κατάληψις, es, según Arcesilao —como según todos los escépticos y los empíricos—, una mera invención de la cual no podemos hallar ejemplos.

Información sobre las doctrinas de Arcesilao se halla en Diógenes Laercio (IV, 28-45), en Filodemo de Gadara, Cicerón *(Acad. post.,* I, xii, 45), en Sexto el Empírico *(Hyp, Pyrr., I,* 234; *adv. Math.,* VII, 153) y en Suidas. — Véase R. Brodersen, *De Arcesilao philosopho académico,* 1821. — A. Geffers, *De Arcesilao,* 1841. — Ch. Huit, "Polémique d'Arcésilas contre les Stoïciens , *L'Instruction publique,* XIV (1885), 414-16, 430-32, 448-50. — Art. de H. von Arnim sobre Arcesilao (Arkesilaos, 19) en Pauly-Wissowa.

ARCHE (ARJE). Véase PRINCIPIO.

ARDIGÔ (ROBERTO) (1828-1920) nac. en Casteldidone (Cremona, Italia), fue profesor en la Universidad de Padua (1881-1909). Después de haberse ordenado de sacerdote, abandonó la Iglesia (1871) y se adscribió al movimiento positivista italiano, defendido contemporáneamente por Pasquale Villari (1827-1927), Nico-lo Marselli (1822-1899) y Andrea Angiulli (1837-1890). Este movimiento había sido impulsado asimismo por autores como Cario Cattaneo (1801-1869) y Giuseppe Ferrari (1812-1876), así como, y sobre todo, por los juristas y criminólogos Enrico Ferri (1856-1929), Enrico de Marinis (1868-1919) y Cesare Lombroso (1835-1909). Órganos de estas tendencias fueron la *Rivista di filosofía scientifica,* la *Rivista di filosofía e scienze affini y* la *Rivista di filosofia,* que combatían tanto al idealismo de ascendencia hegeliana como a la tradición ontologista. Ahora bien, Ardigo fundamentó, articuló y prolongó estas tendencias y representó, por así decirlo, el máximo nivel en Italia del positivismo de la época. Esto permite explicar tanto su positivismo metaempírico como su "metafísica positivista". En efecto, el positivismo de Ardigo no era un naturalismo dogmático. En la división del positivismo establecida por Rodolfo Mondolfo, según el cual no es legítimo confundir la dirección objetivista, común a Spencer, a Darwin, a Littré o a Comte, con la dirección subjetivista, propia de John Stuart Mill, de Avenarius, Mach y

Vaihinger, Ardigo représenta esta última tendencia. Esto se debía tanto a las condiciones en que había surgido el positivismo italiano como a la evolución personal de Ardigo. Por eso la filosofía no era para Ardigo un mero compendio de las ciencias, sino la fuente de ellas. Ardigo sostiene, ciertamente, la identidad de lo físico y de lo psíquico. Pero su acentuación del valor de la idea frente a las circunstancias materiales que concurren a la formación de la evolución histórica, su identificación de la idea y de la inteligencia con la voluntad, su reconocimiento de un haz de "condiciones internas" distintas de las "condiciones externas" le permite superar desde dentro el determinismo objetivista. Ardigo consideraba el "hecho" como divino, pero este hecho eran "todos los hechos". De ahí la imposibilidad de elegir *un* hecho para convertirlo en lo Absoluto. El "Indistinto" de Ardigo es, en este sentido, diferente del "Incognoscible" de Spencer. "Pues mientras Spencer —dice Mondolfo— colocaba ese absoluto en la raíz de toda realidad, declarándolo *incognoscible* en el mismo momento que afirmaba su existencia real como objeto de intuición", Ardigo sostiene que "el camino de nuestra investigación explicativa nos lleva siempre de un hecho a otros y a su relación recíproca, es decir, hacia la unidad y solidaridad de los múltiples, hacia una totalidad que antecede a toda distinción recíproca" (R. *Ardigo y el positivismo italiano,* 1943, pág. 5 [monografía]. El "Indistinto" se aproxima, así, a una idea regulativa. Pero lo que regula es lo metaempírico y no sólo la inmediata experiencia. De ahí la moral de Ardigo, que si bien rechaza todo sobrenaturalismo, rechaza asimismo todo dogmatismo, incluyendo el naturalista, y acaba por justificar filosóficamente la contingencia, sin la cual ninguna moralidad auténtica es posible. La mayor parte de los discípulos de Ardigo siguieron por este camino. Es el caso de Giuseppe Tarozzi (1868-1958: *Lezioni di filosofia. Ricerche* intorno ai *fondamenti della certezza razionale,* 3 vols., 1898; *La verita infinita dei fatti e la liberta morale,* 1906; *Idea di una scienza del bene,* 1901; *Problemi filosofici,* 1924; *Apologia del positivismo,* 1928; R. Ardigo. *Profilo,* 1928; *L'esistenza e l'anima,* 1930; *La ricerca filosofica,* 1936; *La liberta umana e la critica del determinismo,* 1936; *Sulla razionalità del reale cósmico,* 1939; *L'infinito e il divino,* 1951 [Sobre G. T.: Elide Guastalla, *G. T.,* 1952, con bibliografía] que aborda el problema de lo Absoluto desde la crítica del conocimiento y afirma la incondicionalidad del objeto; de Giovanni Marchesini (VÉASE), de Erminio Troilo (nac. 1875: *Lo spirito della filosofia. Realismo assoluto,* 1926; *Le forme dell'esperienza,* 1934), historiador de la filosofía italiana y defensor de un realismo influido por Bruno. Algunos discípulos de Ardigo se consagraron con gran fecundidad a la investigación histórica, como Rodolfo Mondolfo (VÉASE). Otros positivistas, como los mencionados Cesare Lombroso *(Genio e folia,* 1864) y Enrico Ferri *(Teoria dell'imputabilita e negazione del libero arbitrio,* 1878; *Sozialismo e criminalita,* 1883) se decidieron, en cambio, por el aspecto más objetivista de la doctrina y por eso llegaron a conclusiones diametralmente opuestas en lo que toca al fundamental problema de la contingencia y la libertad.

Obras principales: *Discorso su Pietro Pomponazzi,* 1869. — *Psicologia come scienza positiva,* 1870. — *La formazione naturale nel fatto del sistema solare,* 1877. — *La morale del positivisti,* 1885. — *Sociologia,* 1886. — *Il vero,* 1891. — *La scienza della educazione,* 1893. — *La ragione,* 1894.—*L'unità della coscienza,* 1898. — Entre otras obras citamos: *L'inconoscibile di H. Spencer e il positi vismo.* — *La coscienza vecchia e le idea nuove.* — *Empirismo e scienza.* — *L'Inconoscibile di Spencer e il Noúmeno di Kant.* — *L'idealismo del ia vecchia speculazione e il realismo della filosofía positiva.* — *La perennità del positivismo.* — *Il monismo metafisico e il monismo scientifico.* — Atto *riflesso e atto voluntario.* — *Tesi metafísica, ipotesi scientifica, fatto accertato.* — *L'Inconscio.* — I *presuppusti massimi problemi.* — *Le for me ascendenti della realta come cosa e come azione e il diritto vero dello spirito.* — *Lo spirito, aspetto specifico culminante dell'Energia in funzione dell'organismo animale.* — *Filoso fia e positivismo.* — *La filosofia va gabonda.* — Edición de obras: *Ope re filosofiche,* 11 vols. (Padova, 1882-1912; Vol. II, 2a ed., 1918). Es im portante para la comprensión del ori gen del pensamiento de Ardigo el es crito titulado "Guardando il rosso d'una rosa" incluido en el Vol. 10. Edición de *Scritti vari,* 1922, ed. G. Marchesini. — Bibliografía: A. P. Levi y L. Limentami, "Bibliografia di R. A. , *Rivista di Filosofia,* IV (1928-29). — Véase G. Marchesini, *La vita e U pensiero di R. A.,* 1907. — Íd., íd., *Lo spirito evangelico di R. A.,* 1910. — Íd., íd., R. A. *L'uomo e l'umanista,* 1922. — E. Ferri, *Sul positivismo di R. A.,* 1908. — R. Mondolfo, Il *pensiero di R. A.,* 1908. — C. Berardi, *Il pensiero filosofico di R. A.,* 1908. — J. Blunstein, *Der Positivismus Ardigos,* 1910. — Íd., íd., *Die Weltanschauung Ardigos,* 1911. — P. Grano, R. A., 1910. — E. Troilo, *Il maestro del positivismo italiano,* 1921. — G. Tarozzi, R. *A. Profilo,* 1928. — F. Amerio, A., 1948. — R. Cavallaro, *Il presupposto razionalistico della filosofía dell'Ardigo,* 1959 [de "Studia Patavina". Quaderni di Storia della Filosofia, 8).

ARGUMENTO. Nos hemos referido a un sentido especial del término 'argumento' en el artículo CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR. Aquí trataremos del sentido más general de dicho término: el que tiene como razonamiento mediante el cual se intenta probar o refutar una tesis, convenciendo a alguien de la verdad o falsedad de la misma. Se emplea también a este respecto el vocablo 'argumentación'. La diferencia a veces establecida entre el argumento y la argumentación —que esta última es la acción en la cual se emplea un argumento— es para nuestro caso poco pertinente.

Los antiguos —sofistas, Platón, Aristóteles, escépticos, etc.— habían prestado considerable atención a la cuestión de la naturaleza de los argumentos y de su validez o falta de validez. Algunos de los argumentos estudiados eran de carácter lógico-formal, pero muchos no encajaban plenamente dentro de la lógica. Esto fue reconocido por Aristóteles; mientras en los *Analíticos* trató primariamente de argumentos de tipo estrictamente lógico, en los *Tópicos y* en la *Retórica* trató de los argumentos llamados "dialécticos" o argumentos meramente probables, o razonamientos a partir de opiniones generalmente aceptadas. Muchos autores modernos han aceptado esta división u otra similar. Así, Kant ha distinguido entre el fundamento de la prueba *(Reweisgrund) y* la demostración *(Demonstration).* El fundamento de la prueba es riguroso,

mientras la demostración no lo es. Puede distinguirse asimismo entre prueba (VÉASE) o demostración —en cuanto son lógicamente rigurosos— y argumento — que no lo es, o no requiere serlo. A la vez, cuando se habla de argumento, se puede considerar: (1) como lo que Aristóteles llamaba "pruebas dialécticas" —por medio de las cuales se intenta refutar a un adversario o convencerlo de la verdad de la opinión mantenida por el argumentador— y (2) como razonamiento o pseudo-razonamiento encaminado ante todo al convencimiento o la persuasión. Los límites entre estas dos formas de argumento son imprecisos, pero puede considerarse que la persuasión es demostrativamente más "débil" que el convencimiento.

En la mayor parte de los estudios de los argumentos a diferencia de las pruebas estrictas se ha subrayado la importancia que tiene el que se consiga asentimiento a lo argumentado. Santo Tomás expresa este rasgo definiendo el argumento como sigue: *"dicitur, quod arguit mentem ad assentiendum alicui" (Quaestiones disputatae de veritate,* q. XIV a. 2 ob. 14). La persona —el *aliquis*— ante quien se desarrolla el argumento, el lector y especialmente el oyente u oyentes deben tenerse en cuenta, así como las diversas circunstancias que rodean la argumentación.

En el artículo sobre Retórica nos hemos referido a las vicisitudes que ha experimentado esta noción en el curso de los siglos. Recordemos aquí que durante algún tiempo en el inmediato pasado se solía desdeñar todo argumento "meramente retórico", pero que en los últimos años se ha manifestado de nuevo cierto interés por los problemas de la retórica y, de consiguiente, de los argumentos no estrictamente rigurosos. Entre otros ejemplos de tal interés mencionamos las obras de Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, y S. Toulmin, así como el libro de Henry W. Johnstone, Jr. relativos a la argumentación en filosofía. Ello no ha sucedido sin protestas (Cfr., por ejemplo, Raziel Abelson, "In Défense of Formal Logic", *Philosophy and Phenomenological Research,* XXI [1960-1961], 334-45; Héctor Neri Castañeda, "On a Proposed Révolution in Logic", *Philosophy of Science,* XXVII [1960], 279-92 [ambos relativos a la obra de Stephen Toulmin]). Se ha indicado que el hecho de subrayar que la "lógica" tiene un aspecto práctico, no debe conducir a descuidar su predominante aspecto teórico (Abelson, Cfr. *supra,* pág. 338) o que es mejor atenerse a la norma de que "se critica un argumento porque no es formalmente válido o bien porque tiene cuando menos una premisa falsa" (Neri Castañeda, Cfr. *supra,* pág. 292).

En no pocas ocasiones es difícil distinguir entre prueba estricta o demostración y argumento en el sentido aquí tratado. Con frecuencia se usan indistintamente los mismos términos. Se dice, por ejemplo, "argumento ontológico" y "prueba ontológica" (nosotros preferimos esta última expresión). También es difícil distinguir entre argumento y sofisma, puesto que algunos de los argumentos empleados habitualmente son de carácter claramente sofístico. Así ocurre, por ejemplo, con el llamado ***argumentum ad hominem:*** algunos estiman que es un sofisma; otros, que es un argumento perfectamente lícito. En el artículo SOFISMA hemos dado una lista de los llamados "argumentos aparentes" más conocidos. Sería largo dar una lista razonablemente completa de los que podrían calificarse de tipos de "argumentos lícitos" de carácter más o menos "retórico"; nos limitaremos a mencionar algunos de los registrados por Ch. Perelman y L, Olbrechts-Tyteca en su *Traité de l'argumentation.*

Argumento mediante analogía (no un concepto riguroso de analogía [VÉASE], sino un concepto laxo, como el ejemplificado en Joseph Butler [VÉASE]. — Argumento basado en la "autofagia" (consistente en indicar que lo que se dice acerca de una doctrina no se aplica a la doctrina — como uno de los argumentos dirigidos contra la noción positivista de verificación [v.]). — Argumento de autoridad (especialmente efectivo cuando la autoridad invocada mantiene en otros respectos opiniones opuestas a las del argumentador). — Argumento fundado en un caso particular (que se supone típico, aunque a veces no lo sea, o sea difícil determinar si lo es). — Argumento *ad hominem,* también llamado *ex concessis* (que se refiere a la opinión mantenida por el interlocutor, a diferencia del argumento *ad rem,* que se refiere al asunto mismo), una forma del cual es el argumento *ad humanitatem* (cuando la opinión a la cual se refiere se supone ser la de la humanidad entera); ambos tienen en común el poner en tela de juicio los intereses de la persona o personas consideradas. — Argumento por consecuencias (cuando se derivan consecuencias que se suponen inadmisibles, particularmente en la esfera moral, pues de lo contrario tenemos el tipo lógico-formal de la ***reductio ad absurdum).*** — Argumento ***a pari*** (por el cual se procura aplicar una opinión o disposición a otra especie del mismo género). — Argumento ***a contrario*** (por el cual se procura no aplicar una opinión o disposición a otra especie del mismo género). — Argumento del dilema (véase DILEMA). — Argumento etimológico (en el cual el sentido de un término o expresión supuesto más originario es considerado como el sentido capital o verdadero). — Argumento ***a fortiori*** (véase A FORTIORI). — Argumento por el ridículo (donde se supone que ridiculizar la opinión de un interlocutor constituye un argumento contra ella). — Argumento por lo superfetatorio (donde se rechaza una opinión por considerar que las consecuencias implícitas o explícitas de lo afirmado son innecesarias).

Hay muchos otros argumentos del tipo señalado; en el tratado de Perelman y Olbrechts-Tyteca se pueden encontrar no sólo descripciones detalladas de la mayor parte de esta clase de argumentos, sino asimismo ejemplos de ellos y variedades de tales ejemplos.

Como indicamos antes, se ha discutido asimismo la cuestión de la naturaleza de los argumentos filosóficos. Muchas son las tesis propuestas al respecto: los argumentos filosóficos deben ser (o tender a ser) de naturaleza estrictamente lógico-formal; deben ser principalmente (o exclusivamente) "retóricos" en el sentido antes indicado; deben "usar" los procedimientos establecidos por la lógica formal, pero no estar determinados por ellos (salvo en lo que toca a su validez o no validez lógica), sino por consideraciones de tipo "material" o relativas al "contenido" de los problemas tratados. Se ha indicado asimismo que los argumentos filosóficos se basan siempre en ciertos supuestos últimamente indemostrables, de modo que, como indica Henry W. Johnstone, Jr. (Cfr. *infra,* pág. 117) "las consideracio-

nes lógicas no ejercen más peso en la crítica o defensa de un sistema ontológico que las consideraciones fundadas en hechos". Por eso "un argumento filosófico constructivo, cuando es válido, se parece mucho a un *argumentum ad hominem* válido. La única diferencia importante es que el filósofo que usa un argumento constructivo considera lo que él mismo tiene que admitir, de conformidad con sus propios principios de razonamiento o en consistencia con su propia conducta o actuación más bien que considerar lo que otra persona tiene que admitir" *(op. cit.,* pág. 79). Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyte-ca, *Rhétorique et Philosophie,* 1952. — Íd., íd., *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique,* 2 vols., 1958 (trad. esp. de la "Introducción" en: *Retórica y Lógica,* 1959 [Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. Univ. de México, N° 20, Segunda Serie). — Stephen E. Toulmin, *The Uses of Argument,* 1958. — Henry W. Johnstone, Jr., *Philosophy and Argument,* 1959. — Argumento en Cicerón: Alain Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicerón. Essai sur les fondements philosophiques de fart de persuader,* 1961. — John Passmore, *Philosophical Reasoning,* 1961. — Ch. Perelman, I. Belaval, H. W. Johnstone *et al.,* artículos sobre "L'Argumentation" en *Revue Internationale de Philosophie,* año XV, N° 58 (1961), 327-432. — Véase también bibliografía de RETÓRICA.

ARISTIDES (MARCIANO ARÍSTIDES), uno de los apologistas (VÉASE) cristianos, del siglo II, destacó, contra *las* religiones paganas politeístas, la verdad del monoteísmo cristiano. La existencia de un supremo y único Dios que deben adorar todos los pueblos resulta para Aristides patente no sólo como verdad revelada, sino también como consecuencia de la armonía del cosmos. Así, al motivo apologético se sobrepone, o yuxtapone, un argumento racional, susceptible de ser comprendido por todos. La racionalidad de esta relación *mundo-Dios* no significa, empero, en Aristides, que Dios sea racionalmente cognoscible; los predicados de Dios no son positivos, sino negativos. Hay que observar que Aristides admite un mayor o menor conocimiento de la verdad según el pueblo (o "pueblo-religión") que se considere: los que poseen la verdad absolutamente son sólo los cristianos; luego vienen los judíos; luego, los griegos; por último, los bárbaros, en cuya cima están los egipcios.

Ediciones: R. Seeberg, *Der Apologet Aristides,* 1894; J. Geffcken, *Zwei griechischen Apologeten,* 1907 (Aristides y Atenágoras). — Edición de texto sirio y griego por R. B. Harris y J. A. Robinson, 1891, 2a ed., 1893. — Texto griego y trad. esp. de la "Apología" en *Padres Apostólicos griegos,* 1954, ed. y trad. de Daniel Ruiz Bueno (Biblioteca de Autores Cristianos). — Véase M. Picard, *L'Apologie d'Aristide,* 1892.—A. d'Alès, "L'Apologie d'Aristide et le roman de Barlaam et de Josaphat", *Revue des questiones historiques* (1924). — G. Lazzati, "Ellenismo e cristianesimo. Il primo capitolo dell'Apologia di Aristide", *La Scuola Cattolica,* LXVI (1938), 35-51.

ARISTIPO (nac. c*a.* 435 antes de J. C.) de Cirene, discípulo de los sofistas y de Sócrates, fundó la llamada escuela cirenaica, que se caracteriza, en su aspecto moral, por reducir la virtud al placer, mas a un placer que no comprende solamente el goce reposado del cuerpo, sino también y muy especialmente el del espíritu. El placer es en todos los casos para Arístipo "un movimiento suave", a diferencia del dolor, que es "un movimiento áspero"; conseguir este placer, que es reposo y tranquilidad, es cosa de la sabiduría y de la prudencia, las cuales indican al hombre lo que debe hacer para evitar el dolor, esto es, "lo conveniente". Tal eliminación comprende tanto los dolores como los placeres que puedan ser causa del dolor, que puedan llegar a dominar al hombre. El placer es individual, pero el hecho de que haya placer en la relación con el prójimo explica la existencia de la sociedad, la cual se funda así en el placer que recibe cada individuo al relacionarse con sus semejantes. Esta relación no destruye, por lo tanto, el radical individualismo de Arístipo, fundado en la independencia de 3o externo, en el dominio sobre todo lo que pueda producir al ánimo inquietud y desasosiego. Arístipo reduce, además, el conocer a la impresión sensible y sostiene que no hay más saber que el individual, pues el saber intelectual común manifestado en el lenguaje tiene para cada cual diferente significación.

Textos: I *Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche,* 1958, trad. e int. por Gabriele Giannantoni ("Introduzione allo studio di Aristippo di Cirene", págs. 11-169; textos, págs. 171-432) [Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia della Universita di Roma, 5]. — Erich Mannebach, ed., *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta,* 1961. — C. M. Wieland, *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen, 4* vols., 1800-1801. — E. Antoniadus, *Aristipp und die Kyrenaiker,* 1916 (Dis.). — Lorenzo Colosio, *Aristippo di Cirene,* 1925. — Artículo sobre los cirenaicos (Kyrenaiker), por J. Stenzel, en Pauly-Wissowa.

ARISTÓBULO *(fl.* 165 antes de J. C.) es considerado como uno de los llamados filósofos helénico-judaicos que desarrollaron en Alejandría sistemas de interpretación alegórica del Antiguo Testamento a base de los conceptos de la filosofía griega, considerada como precursora de la tradición judaica. En este sentido, el trabajo exegético de Aristóbulo es estimado como un precedente de la obra de Filón. Ahora bien, a diferencia de este último, Aristóbulo no erigió un sistema filosófico-teológico sincretista; se limitó a usar para sus propios fines conceptos filosóficos procedentes de Pitágoras, Platón, los peripatéticos y los estoicos. Una de las preocupaciones principales de Aristóbulo fue el precisar filosóficamente el concepto de Dios, con el fin de subrayar su espiritualidad, la cual no quedaba siempre bien clara con una interpretación literal de los textos hebreos.

Sobre los fragmentos véase O. Stählin, en Christ-Shmid-Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur,* II. — Artículo sobre Aristóbulo (Aristobolos), por A. Gercke, en Pauly-Wissowa.

ARISTÓN DE ALEJANDRÍA (Siglo I antes de J. C.), perteneció primero a la Academia (VÉASE), cuando era regida por Antíoco de Escalón, y se inclinó luego a la escuela peripatética, cuyo escolarca era a la sazón Andrónico de Rodas. La principal contribución de Aristón de Alejandría a los numerosos comentarios a Aristóteles que se iniciaron en esta época fue un trabajo sobre las *Categorías,* estudiado por Simplicio. Aristón fue uno de los primeros peripatéticos de la época alejandrina que no solamente difundieron el conocimiento del aristotelismo, sino que trabajaron también en la impulsión de la erudición y la investigación tan características de la escuela peripa-

tética desde los tiempos de su fundador.

K. Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum,* III, 324 sigs.

ARISTÓN DE QUEOS (Keos) sucedió a Licón como escolarca del Liceo y ocupó probablemente el cargo desde 228/5 antes de J. C. No parece haber contribuido a la escuela peripatética con investigaciones filosóficas originales; se le atribuye más bien una actividad popularizadora. Por la semejanza de nombres entre Aristón de Queos (Ἀρίστων ὁ Κε-ῖος) y Aristón de Quios o Jios (Ἀρισ-των ὁ Χῖος, se ha producido confusión en cuanto a las obras atribuidas a uno y a otro filósofo. La mayor parte de los fragmentos que quedan y que podrían prestarse a debate se atribuyen al filósofo estoico casi homónimo. Los que pueden adscribirse con casi entera seguridad al filósofo peripatético tratan principalmente de ética y caracterología.

Edición de texto y comentario por F. Wehrli en el cuaderno VI de *Die Schule des Aristoteles: Lykon und Aristón con Keos,* 1952. Véase J. G. Hubmann, *Aristón von Keos der Peripatetiker, eine historisch-kritische Zusammenstellung aus Bruchstücken des Altertums (Jahns Jahrbürcher für Philologie und Padagogik,* III Supplementband, 1835). — Artículos por A. Gercke (autor también del artículo sobre Aristón en Pauly-Wissowa) en el *Archiv für Geschichte der Philosophie,* V (1892), 198-216; de Ch. Jensen sobre "A. von K. bei Philodemos", *Hermes,* XLVI (1911), 393-406; de W. Knögel sobre el mismo tema en *Klassisch-philologische Studien* ed. Bickel y Jensen, Helft 5 (1933) y de K. O. Brink en el vol. VII Supp. de Pauly-Wissowa, s.v. Peripatos. — Véase también trabajo de A. Mayer citado en bib. de Aristón de Quios, *ad finem.*

ARISTÓN DE QUÍOS (ca. 320-250 antes de J. C.), discípulo de Zenón de Citio, representa dentro del estoicismo una de las más radicales actitudes de oposición al saber, entendiendo por éste la investigación de la Naturaleza y el análisis de la lógica. Tales saberes son para Aristón inciertos e inútiles frente al único conocimiento verdadero: el conocimiento de la virtud y del vicio, del bien y del mal. Todo se reduce para Aristón a estos dos opuestos, pues las llamadas virtudes no son, a su entender, más que manifestaciones del bien único, y los distintos vicios formas del mal único. De ahí que el verdadero "sabio" deba desasirse de las cosas y de su pretendido conocimiento, adoptar la absoluta indiferencia ante todo lo que no conduzca a la realización del bien.

I. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* 1921, I, 351-403. — Artículos por A. Giesecke *(Jahrbuch für klassische Philologie,* 1892) y H. Weber *(Rheinisches Museum,* 1896). Véase también August Mayer, "Aristonstudien", *Phil. Supp.* XI (1910), 483-610.

ARISTÓTELES *(ca.* 384/3-322 antes J. C.) nació en Estagira (Macedonia), siendo llamado por ello a veces *el Estagirita.* Discípulo de Platón en Atenas durante cerca de veinte años, pasó, al morir su maestro en 348, a Asia Menor (Assos), luego a Mitilene y, finalmente, a la corte del rey Filipo de Macedonia, donde fue preceptor de Alejandro Magno. Hacia el año 335 regresó a Atenas, donde fundó su escuela en el Liceo (VÉASE); pero el movimiento antimacedónico que resurgió al fallecer Alejandro Magno y una acusación de impiedad lo obligaron a abandonar la ciudad (323) y a retirarse a Calcis de Eubea.

La extensa obra de Aristóteles, edificada sobre la platónica, discrepa de ésta tanto, por lo menos, como coincide; la frecuente tensión entre los platónicos y los aristotélicos, así como los numerosos intentos de conciliación entre ambos pensadores señalan ya claramente el hecho de la coexistencia de una raíz común y de una considerable divergencia. Ante todo, Aristóteles desarrolla su pensamiento en extensión, no sólo por su afán de abarcar todos los saberes, sino porque, a diferencia de su maestro, atien-de particularmente a las dificultades que plantea en la explicación del mundo la contradicción entre la ne-cesidad "de estudiar lo individual y contingente y el hecho de que solamente un saber de lo universal puede ser un saber verdadero. Tal es el tema alrededor del cual gira todo el pensamiento aristotélico, que quiere ser ciencia de lo que es en verdad sin sacrificar en ningún momento lo concreto y cambiante. Mas una ciencia de esta índole no puede satisfacerse, como la platónica, con la dialéctica (VÉASE). La dialéctica que es, según Aristóteles, lo mismo que la sofística, una apariencia de la filosofía, tiene un cariz estrictamente crítico que no basta para un conocimiento positivo. En vez de ella debe elaborarse un instrumento para el saber que muestre su eficacia en todos los aspectos y no sólo en el crítico; este instrumento u Organon (VÉASE) es precisamente la lógica. Ahora bien, la lógica aristotélica puede entenderse en dos sentidos: uno, estricto, según el cual se trata, como indica W. Jaeger, de una facultad o de una técnica, y otro, más amplio, según el cual es primariamente —o, si se quiere, *también*— una vía de acceso a la realidad. La lógica en sentido técnico equivale a la lógica formal; la lógica en sentido amplio, a lo que se ha llamado posteriormente lógica material o también gran lógica. La lógica formal constituye una de las piezas maestras del pensamiento del Estagirita y puede ser examinada, como lo han hecho Lukasiewicz, Bochenski y otros autores, desde el punto de vista de la moderna lógica matemática con muy notables resultados. En efecto, aunque la lógica de Aristóteles es simplemente formal y no, como la de los estoicos, formalista, es decir, aunque en ella se presta atención sobre todo a las fórmulas lógicas y no a las reglas de inferencia, la precisión y detalle con que han sido elaboradas las primeras la convierte en un modelo para toda ulterior investigación lógica. No es aquí el lugar de exponer esta lógica *in extenso,* puesto que numerosas referencias a ella se encuentran en la mayor parte de los artículos sobre lógica formal que contiene la presente obra. Pero conviene declarar que, aunque la parte principal de ella es la silogística asertórica (véase SILOGISMO), no es justo indicar, como se ha hecho con frecuencia, que toda la lógica de Aristóteles puede reducirse a un limitado fragmento de la lógica cuantificacional elemental. En efecto, aunque de un modo menos sistemático se hallan en Aristóteles contribuciones importantes a la lógica modal y también varias leyes que pertenecen a la lógica sentencial, a la lógica de las clases y a la lógica de las relaciones. Junto a las investigaciones lógico-formales se encuentran, además, en el Estagirita abundantes análisis semióticos, en particular semánticos. En

cuanto a la lógica material, se basa principalmente en un examen detallado de los problemas que plantea la definición y la demostración, examen que conduce a una corrección fundamental de las tendencias meramente clasificatorias y divisorias del platonismo, y que incluye un extenso tratamiento de cuestiones que rozan la ontología. Este último aspecto se advierte particularmente en el análisis aristotélico del principio o ley de la no contradicción, la cual es formulada, ciertamente, en un sentido lógico y también metalógico, pero sin olvidar, cuando menos en algunos pasajes, su alcance ontológico. Ello hace posible, como antes indicábamos, ver la lógica del Estagirita también como una vía de acceso a la realidad. Sin hacer de tal lógica, como Hegel, una disciplina metafísica, es obvio que algunas de sus partes no podrían ser entendidas a menos que admitiéramos un supuesto de Aristóteles: el de que hay una correspondencia entre el pensar lógico y la estructura ontológica. Ello acontece inclusive en partes de la lógica tan formales como la silogística; el silogismo expresa, en efecto, a menudo, en Aristóteles, el mismo encadenamiento que existe en la realidad. Pero acontece todavía más en la teoría del concepto (VÉASE) y en la busca de los principios. Esto explica por qué dentro del marco del *Organon* existen tan múltiples investigaciones, incluyendo la doctrina de las categorías (véase CATEGORÍA). Al proponer esta doctrina, Aristóteles completa ese cerco o rodeo del objeto que se había primitivamente propuesto y que tendía sobre todo a evitar que escapara por las amplias mallas de la dialéctica y de la definición al uso: el objeto queda, en efecto, apresado, primero por el acotamiento de los atributos y principalmente por la desde entonces clásica definición por el género próximo y la diferencia específica. Mas queda también apresado porque la categoría sitúa al objeto y lo hace entrar en una red conceptual que va aproximándose cada vez más a sus principios últimos. Estas categorías expresan *en gran parte,* como es notorio, la estructura gramatical de las proposiciones, pero las expresan no tanto porque Aristóteles haya tenido en cuenta el lenguaje para su formula*ción,* como porque desde entonces el lenguaje propio ha quedado gramaticalmente articulado según las categorías aristotélicas. En el problema y la solución de las categorías se expresa, pues, del modo más preciso lo que puede observarse en muchos aspectos de las formas del saber en Occidente: que ha venido a convertirse en dominio vulgar, y como tal alejado de las cosas y de los principios mismos de que había brotado, lo que fue en un tiempo esfuerzo penoso y directa contemplación de las cosas. En el caso de Aristóteles esto es sobremanera evidente, porque gran parte del saber occidental se ha constituido, consciente o inconscientemente, siguiendo las rutas marcadas por el aristotelismo. Sin embargo, la ampliación del marco de la dialéctica platónica tiene lugar propiamente, más bien que en el Organon, en la ciencia del ser en cuanto ser, en la metafísica o, en los términos de Aristóteles, la filosofía primera. La necesidad de una ciencia de esta índole viene determinada por la necesidad de estudiar, no una parte del ser, sino todo el ser, pero, bien entendido, el ser como ser, el ser en general. Este ser conviene analógicamente a todas las cosas que son e inclusive al no ser, pero justamente por esta universal conveniencia deben distinguirse rigurosamente sus especies a fin de no convertir la filosofía primera en la ciencia única, al modo de la ciencia de Parménides; la metafísica no es la ciencia única, sino la primera, la ciencia de las primeras causas *y* principios o, en otras palabras, la ciencia de lo que verdaderamente es en todo ser. Por eso la filosofía primera es el saber de aquello a partir de lo cual toda cosa recibe su ser y el saber del último fin a que el ser tiende. Ahora bien, el marco de las investigaciones de la filosofía primera rebasa el de la dialéctica platónica, porque ésta muestra, al entender de Aristóteles, una radical insuficiencia cuando pasa de la parte crítica a la parte realmente constructiva y positiva. La teoría platónica de las ideas, de la cual ciertamente parte Aristóteles, corresponde acaso a una realidad del ser, pero no a toda la realidad. En las ideas se alcanza una visión de la verdad a condición de sacrificar una porción de esta verdad que ninguna ciencia debe eliminar a sabiendas. Si es cierto que Platón pretende, en última instancia, salvar el mundo de los fenómenos por la participación de lo sensible en lo inteligible, no es menos evidente que esta salvación se hace mediante una relación cuya naturaleza —no obstante los esfuerzos últimos de la dialéctica platónica— es dejada en suspenso. La crítica a Platón, como culminación de la crítica de los anteriores sistemas filosóficos, comprende así, sobre todo, una crítica de la oscura noción de participación (VÉASE), idéntica, según Aristóteles, a la imitación pitagórica; una acusación de introducir innecesariamente un número infinito de conceptos para la explicación de las semejanzas entre las cosas y sus ideas; la indicación de que debe de haber también ideas de lo negativo y, ante todo, una interrogación acerca de cómo las ideas, situadas en un lugar supraceleste, trascendentes al mundo, pueden explicar el mundo. Esta última objeción, enlazada con la crítica de la participación y de la imitación, es el verdadero punto de partida de la solución aristotélica, que si bien acepta las ideas platónicas, las trae, como se dice comunmente, del cielo a la tierra. La brusca y radical separación entre los individuos y las ideas, entre las existencias y las esencias o, si se quiere, entre las existencias y unas supuestas esencias existentes, es para Aristóteles una falsa salvación de los fenómenos; los fenómenos no quedan salvados y entendidos por la participación, sino por la radicación de la idea (VÉASE), de lo universal, en la cosa misma. Entender las cosas es, así, ver lo que las cosas son. Este ser, que para Platón es mero reflejo, es, en cambio, para Aristóteles, una realidad; la cosa es, por lo pronto, sujeto, substancia de la que se enuncian las propiedades. La substancia (VÉASE) es *en este caso,* no la esencia (VÉASE) ni lo universal ni el género, que Aristóteles llama asimismo indistintamente substancias, sino el sujeto, la substancia primera, lo individual, la auténtica existencia. La substancia es primordialmente aquello que existe, mas lo que existe lo hace en virtud de algo que constituye su esencia. Decir algo de la substancia, del substrato, es definirlo; de la substancia se predica, empero, la esencia, aquello que la existencia es, aquello en que

consiste, su "qué" o *quiddidad* (VÉASE) o bien el accidente (v.), lo que es, pero de modo contingente. La esencia se halla en la substancia, porque es aquello que hace de la substancia un "qué", un "algo que es", un objeto susceptible de ser conocido, pues sólo la definición (VÉASE), la indagación de la esencia, es conocimiento. La ciencia es de este modo saber de lo esencial y universal, mas de lo universal predicado del sujeto; ciencia es, ante todo, ciencia del ser (VÉASE). De todos modos, no debe en ningún caso suponerse que la metafísica es el unilateral fundamento de todo saber; precisamente lo que en gran parte caracteriza a Aristóteles es su escasa inclinación a remontarse a los primeros principios más de lo necesario. La metafísica es, en rigor, no la ciencia del ser, sino la ciencia de aquello que hace que las cosas sean; el ser o esencia de las cosas, lo que hay en ellas de universal, es al propio tiempo la forma y el acto. De ahí que, a diferencia de la dialéctica platónica, la metafísica aristotélica no sea una mera división del ser —concebido como género— en especies — entendidas como flexiones del ente. Si hay, ciertamente, en el aristotelismo, como en todo el pensamiento antiguo, una posición del ser —y del ser inmutable— como algo de lo cual en cierto modo se desprende lo existente, hay que tener en cuenta que tal posición es mucho menos declarada, por diversos motivos, en este último pensamiento. Justamente lo que Aristóteles reprochará a Platón será siempre la innecesaria duplicación de las cosas y la tendencia a mantener alejadas las cosas de las ideas. Aristóteles se enfrenta radicalmente con Platón en tanto que procura de veras entender y no sólo vagamente explicar la génesis ontológica del objeto. Tal génesis ya comenzaba a ser desarrollada en las últimas fases del platonismo, mas para que pudiera ser llevada a sus últimas consecuencias se necesitaba la subordinación de lo que era para Platón el pensamiento superior: la dialéctica. De ahí la teoría del ser en potencia, del ser en acto, de la forma y de la materia (véanse todos estos términos). La forma es lo que determina la materia, lo que convierte su indeterminación en realidad; es actualidad, ser actual frente al ser potencial o posible de la materia. Forma es aquello hacia lo cual tiende lo indeterminado, su finalidad, y por eso la forma ejerce sobre la materia una atracción en virtud de la cual lo posible se convierte en real o formado. Más todavía; el ser de lo potencial es, en rigor, ser actual; sólo por la actualidad puede ser entendida la existencia de la posibilidad. Pues, como el propio Aristóteles señala claramente, "es evidente que, según la noción, es anterior el acto: sólo porque puede actuar es la potencia una potencia. Llamo, por ejemplo, capaz de construir al que quiere construir; dotado de la vista, al que puede ver; visible a lo que puede ser visto. El mismo razonamiento se aplica a todo lo demás, de suerte que necesariamente la noción y el conocimiento del acto son anteriores al conocimiento de la potencia". *(Met.,* θ, VIII, 1049 b 10-20). Esta anterioridad se refiere, empero, a la noción, no al tiempo. Lo que es, es propiamente el acto y la. forma, hasta tal punto que ella sirve para determinar la realidad. Si hay usualmente acto y potencia, forma y materia, es porque lo real oscila entre una pura potencia que es un no ser y una forma pura que es la única que nada tiene recibido. De ahí tam-bién la indisoluble unidad de la física, de la metafísica y de la teología aristotélicas. La física, como ciencia de las causas segundas, se apoya en los primeros principios de la metafísica, en la teoría de las causas, en la idea de la organización teleológica y organológica del mundo. En ella se inserta el análisis aristotélico del movimiento y del devenir (VÉANSE), de tan decisiva influencia en la filosofía. Eternidad de la materia; infinita extensión del pasado y del futuro; limitación espacial; creación, por el movimiento circular esférico, del lugar (VÉASE) y de la medida de lo temporal; incorporación como elementos de la concepción física del mundo, de los resultados del examen científico, dado tanto por la reflexión natural como por la natural interpretación de los datos de los sentidos: todo ello compone una física en la cual se inserta la teología, no como saber de algo absolutamente trascendente al ser, sino como la culminación misma del ser. La teología, que es la ciencia de la causa absoluta-mente primera, del primer motor (VÉASE), culmina en la afirmación de la forma pura, de aquello que es necesario por sí mismo y no, como en las demás cosas, dependiente y contingente. Lo absolutamente necesario es justamente aquello que no cambia, lo inmóvil, lo que mueve sin ser movido, lo que encuentra en sí mismo su razón de ser. Esta absoluta existencia es el acto puro, la forma de las formas, el pensar del pensar, o, como Aristóteles dice, *la* vida teórica, el ser que no se mueve ni desea o aspira como las cosas imperfectas, sino que permanece siempre constantemente igual a sí mismo. El ensimismamiento del Dios aristotélico, el pensar sólo en sí mismo no es para Aristóteles, empero, una manifestación de un egoísmo, sino de su absoluta subsistencia; Dios piensa sólo en sí mismo, porque no puede tener otro objeto superior en qué pensar. La filosofía de Aristóteles, que se inicia con el hallazgo de un instrumento para la ciencia y que culmina en una metafísica a la cual se subordina la teología, la teoría del mundo físico y la doctrina del alma (VÉASE) como entelequia del cuerpo, se redondea con una doctrina ética y política cuyo intelectualismo no representa, sin embargo, el imperio de la razón, sino de lo razonable. El ideal griego de la mesura se manifiesta de modo ejemplar en una moral que es, ciertamente, enseñable, pero cuyo saber es insuficiente si no va acompañado de su práctica. Tal práctica se sigue inmediatamente para el sabio del reconocimiento de la felicidad a que conduce el simple desarrollo de la actividad racional humana, pues la vida feliz es por excelencia la vida contemplativa. Sin embargo, seria equivocado concebir esta vida contemplativa por mera analogía con la razón moderna. Por un lado, la vida contemplativa no es propiamente exclusión de la acción, sino la propia acción purificada. Por otro lado, la vida contemplativa designa sobre todo la aspiración a un sosiego que sólo puede dar, no la absorción de todo en uno, sino la aniquilación de lo perturbador, de lo que puede alterar esa inmovilidad y autarquía que es la aspiración suprema del sabio. El carácter aristocrático de la ética y de la política aristotélicas es la expresión de un ideal que, con

todo, no desdeña las realidades y las pasiones humanas, que existen de un modo efectivo y que deben ser objeto de consideración moral y política. En ellas se revela la característica fundamental del pensamiento aristotélico: la gradación de las realidades y de los actos, la ordenación jerárquica de las diversas esferas, la subordinación de todo cuanto hay a fines, pero siempre que tal subordinación no exija la anulación de aquello mismo que tiende a un fin a favor del fin mismo. En el mundo aristotélico aparece siempre la diversidad unida de raíz por una perfecta continuidad.

La exposición anterior de la doctrina de Aristóteles ha sido de índole sistemática; deliberadamente hemos prescindido de tales cuestiones como (a) las distintas imágenes habidas en varias épocas de Aristóteles y su obra; (b) el problema del desarrollo de sus ideas y (c) la cuestión de la autenticidad de sus escritos. Diremos para concluir algunas palabras sobre estos puntos. Centraremos el problema en torno a la relación entre los llamados escritos exotéricos (diálogos y *Protréptico)* y los llamados escritos esotéricos (tratados o *Corpus Aristotelicum)* y abreviaremos los mismos respectivamente con las expresiones '(1)' y '(3)' de acuerdo con la clasificación seguida en la bibliografía, a la que remitimos al lector antes de proceder a leer lo que sigue.

Desde los grandes escolásticos aristotélicos del siglo XIII hasta bien entrado el siglo XIX Aristóteles apareció sobre todo como el autor de (3). En cambio, se ha supuesto que en la antigüedad, desde la muerte del filósofo hasta la edición de (3) por Andrónico de Rodas la imagen del Estagirita estaba determinada por (1). Entre otras razones en favor de esta última opinión se han mencionado los hechos de que Cicerón parece atenerse especialmente a (1) y de que (1) fue asimismo (como ha indicado E. Bignone) el aristotelismo absorbido y criticado por Epicuro. Esto parece hoy mucho más dudoso, pero el problema de la relación entre (1) y (3) ha preocupado mucho a los eruditos durante los últimos cien años (como ya había preocupado a Alejandro de Afrodisia, quien llegó a la conclusión de que los escritos exotéricos expresaban las opiniones falsas de los enemigos de Aristóteles, mientras que los escritos esotéricos expresaban las opiniones verdaderas del propio Estagirita). Varias teorías se han propuesto. Por ejemplo: (1) estaba destinado al público y expresaba las ideas de Aristóteles de un modo inexacto, mientras (3) estaba destinado únicamente a los iniciados; (1) no fue escrito por Aristóteles; (1) expresa la tendencia lírica y (3) la tendencia científica del Estagirita.

En su resonante obra *Aristóteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923, trad. esp.: 1946), Werner Jaeger mostró que todas las dificultades apuntadas obedecen a no haberse tenido en cuenta que el pensamiento de Aristóteles experimentó una evolución articulada en tres períodos: Atenas (368-348); Assos, Lesbos, Mitilene y la Corte de Macedonia (348-335, del cual es importante especialmente el de Assos, 348-345), y de nuevo Atenas (335-321). Cada período está caracterizado por cierto número de escritos. Así, *por ejemplo,* Aristóteles escribió en el primer período los diálogos (excepto el *De philosophia) y* el *Protrepticus,* probablemente los libros I y II de la Físico, partes de la *Política,* el libro III del tratado *Sobre el alma;* en el segundo período, ciertas partes de la *Metafísica* (A, Δ, K, 1-8, Λ excepto c. 8, M, 9-10, N), el *De philosophia,* la *Ética a Eudemo,* Libros III, IV, V, VIII de la *Física,* el tratado *Sobre la generación y la corrupción;* en el tercer período, la *Meteorología, Sobre las partes de los animales,* Libros I y II de *Sobre el alma,* el c. 8 del libro Λ de la *Metafísica.* En general, la tendencia del desarrollo es, según Jaeger, el paso de un platonismo fiel, a un "platonismo reformado", a una tendencia fuertemente especulativa y, finalmente, a una etapa empírica y naturalista. Análogos trabajos realizados en favor de la tesis de la evolución del pensamiento de Aristóteles han sido realizados por el discípulo de Jaeger, Friedrich Solmsen, en lo que toca a la lógica y a la retórica *(Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik,* 1929) y por F. Nuyens *(L'évolution de la psychologie d'Aristote,* 1948), si bien este último cambia en muchos puntos la clasificación de Jaeger, pues se basa en el desarrollo de la doctrina del alma del Estagirita desde la tesis del dualismo *cuerpo-alma* hasta la doctrina del alma como entelequia del cuerpo pasando por la teoría de la colaboración entre cuerpo y alma.

Una tesis revolucionaria sobre la obra de Aristóteles y, por consiguiente, sobre la imagen del Estagirita, ha sido proporcionada en el no menos resonante libro de Joseph Zürcher, S. J., *Aristoteles' Werk und Geist (* 1950), aunque conviene advertir que *algunas* de sus tesis se hallan anticipadas en obras anteriores, tales como los libros de L. Robin, J. Stenzel y M. Gentile sobre la concepción de las ideas y números en Platón y Aristóteles, el libro de E. Frank sobre Platón y los llamados pitagóricos y las obras de Harold Cherniss acerca del enigma de la antigua Academia y la crítica de Aristóteles a Platón y a la Academia (referencias a estas obras en ACADEMIA, NÚMERO, PITAGÓRICOS). Zürcher señala que Aristóteles es autor solamente de un 20 o un 30 % del *Corpus Aristotelicum* o (3), que el resto es obra de Teofrasto, el cual trabajó durante treinta años sobre materiales dejados por el Estagirita, y que (1) no es obra de juventud, sino de madurez, contrariamente a lo que afirmó E. Bignone en su obra *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica del Epicuro,* 1936. Ello permite, según Zürcher, solucionar muchos problemas, de los cuales mencionaremos solamente los siguientes: el problema que presentaba el hecho de que (1) pareciera ser la obra de un espíritu maduro; el problema de la frecuente referencia en (3) a (1); el problema del famoso doble aspecto o *Doppelseitigkeit* de (3); la existencia en (3) de términos estoicas y de expresiones que asimismo se hallan en Euclides; el hecho de que los escritos atribuidos a Teofrasto tengan el mismo estilo que los escritos atribuidos a Aristóteles. A ello podríamos agregar el problema planteado por "la lógica de Teofrasto" tal como ha sido tratada por I. M. Bochenski y a que nos hemos referido en el artículo sobre el discípulo del Estagirita. Las tesis de Zürcher no dejan de ofrecer graves dificultades, algunas de las cuales han sido subrayadas ya por varios investigado-

res de Aristóteles. No obstante, su obra representa, después de la de Jaeger, la más grande contribución durante este siglo a la investigación de las cuestiones aristotélicas. Las tesis de Zürcher, dicho sea de paso, aunque parezcan más revolucionarias que las de Jaeger, resultan en el fondo más conservadoras, pues coinciden en parte con más antiguas tradiciones, especialmente las que subrayaban que el Estagirita era principalmente el autor de (1) y que, por lo tanto, debía de haber habido poca evolución en su pensamiento.

Según W. D. Ross, las obras de Aristóteles pueden ser clasificadas en tres secciones: (1) Obras destinadas a un público relativamente extenso; (2) Colecciones de materiales, probablemente compilados por los discípulos del Estagirita bajo su dirección; (3) Obras filosóficas y científicas redactadas por él mismo. Procedemos a dar una lista de estas producciones, pero llamamos la atención del lector sobre lo que hemos escrito al final del presente artículo respecto a las cuestiones de cronología y autenticidad.

(1) A esta sección pertenecen los diálogos Περὶ φιλοσοφίας, *De philosophia;* Εὔδημος, o Περὶ ψυχῆς , *Eudemus* o *de anima;* Πολιτικος , Politi*cus;* los dos escritos sobre las ideas platónicas Περὶ ἰδεῶν, *De ideis, y* Περὶ τἀγαθοῦ.. *De bono, y* el *Protrepti-cus* o *Exhortación* (a la filosofía), dirigida a Temisón, príncipe de Chipre.

(2) A esta sección pertenece la colección de las 158 constituciones, de las que nos queda la de Atenas, Ἀθηναίων πολιτεία, el libro K de la *Metafísica.* Hubo probablemente otras compilaciones científicas e his tóricas hoy perdidas.

(3) A esta sección pertenece lo que se llama propiamente el *Corpus Aristotelicum,* en el cual se basan casi todas las exposiciones de la obra de Aristóteles, y al cual hay que ate nerse aun admitiendo que hay parte de verdad en las tesis recientes de Zürcher sobre la paternidad de Teofrasto para buena parte del *Corpus.* Siguiendo la habitual clasificación por materias, el *Corpus* comprende las siguientes obras:

(a) Obras lógicas, que constituyen el llamado *Organon:* 1 Κατηγορίαι *Categoriae.* 2. Περὶ ἑρμηνείας, *De in-terpretatione.* 3. Ἀναλιτικά προτερα y ὕστερα, *Analytica priora y posteriora* (véase ANALÍTICOS). 5. Τοπικά, *Topica. 6.* Περὶ σοφιστικῶν,

b) Filosofía natural: 1. Φυσικά Φυσικὴ ἀχρόασις;Phy*sica,* en 8 libros. 2. Περι οὐρανοῦ. *De caelo,* en 4 libros. 3 Περι γενέσεως καὶ φθορᾶς, *De generatione et* corruptione, en 2 libros. 4. Μετεωρολογικά, *Meteorologica,* en 4 libros. Se suele incluir en este apartado el libro Περὶ κόσμου, *De mundo,* un tratado pseudo-aristotélico al que nos hemos referido separadamente. Véase DE MUNDO.

(c) Psicología: 1. Περὶ ψυχῆς, *De anima,* en 3 libros. 2. Los *Parva naturalia,* que comprenden: I. Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, *De sensu et sensibili.* — II. Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως *De memoria et reminiscentia.* — III. Περὶ ὕπνου, *De somno.* — IV. Περὶ ἐνυπνίων, *De insomniis.* — V. Περὶ τῆς καθ ὕπνου μαντικῆς, *De divinatione per somunm.* — VI, Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος, *De lon-gitudine et brevitate vitae.* — VII. Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, *De vita et morte.* — VIII. Περὶ ἀναπνοῆς, *De respiratione.* Se suele incluir en el *Corpus* el tratado Περὶ πνεύματος, *De spiritu,* que se considéra pseudo-aristotélico.

(d) Biología: 1. Περὶ ζῷα ἱστοριαι *Historia animalium,* en 10 libros (parte de ellos es probablemente pseudo-aristotélica). — 2. Περὶ ζῴων μορίων *De partibus animalium,* en 4 libros. — 3. Περὶ ζῴων κινήσεωη, *De motu animalium.* — 4. Περὶ πορείας ζῴων, *De incessu animalium.* — 5. Περὶ ζώων γενέσεως, *De generatione animalium,* en 5 libros.

(e) Metafísica: Τὰ μετὰ τὰφυσικά *Metaphysica,* (véanse ANDRÓNICO DE RODAS y METAFÍSICA).

(f) Ética: 1. Ἠθυκὰ Νικομάχεια *Ethica Nicomachea,* en 10 libros. — 2. Ἠθικὰ μεγάλα ', *Magna Moralia,* en 2 libros. — 3. Ἠθικὰ Εὐδήμια. E*thica Eudemia,* en 4 libros. De hecho, hay 7 libros, pero 3 de ellos coinciden con otros 3 de [1]. Como auténticamente aristotélico puede asegurar se sólo [1].

(g) Política y Economía: 1. Πολιτικά, *Politica,* en 8 libros. Οικο νομικά *Oeconomica,* en 3 libros.

(h) Retórica y Poética: 1. Τέκνη ῥητορκιή, *Rhetorica,* en 3 libros. Περὶ ποιητικῆς, *Poetica.* La *Retórica a Alejandro* Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξαν–δρον, ha sido considerada durante mucho tiempo como apócrifa, pero Zürcher la admite como uno de los pocos escritos auténticos de Aristóteles.

De las muchas ediciones de Aristóteles antes de la de Bekker a que nos referiremos luego, mencionareros las principales: la traducción latina, con comentarios de Averroes, editada en 1489 por vez primera y frecuentemente reimpresa; la edición griega editada en Venecia por vez primera en 1495-98 y luego reelaborada por Erasmo y Simon Grynaeus, 1531 (la misma edición, en su tercera impresión de 1550, en Basilea, es llamada *la Isengriniana* por el nombre del coeditor, Isengrin); la edición de Camotius, de 1551-53, reeditada por Sylburg en 1584, y por Casaubonus con texto griego y latino en 1590.

La edición que hoy sirve de base a todas las impresiones de Aristóteles y por la cual se cita el Estagirita (número de la página, columnas —a o b— y línea) es la gran edición de I. Bekker, publicada por la Academia de Ciencias de Berlín: *Aristotelis Opera,* Berolini, 1831-70 en 5 vols. Los vols. I y II contienen el texto, editado por Bekker; el vol. III contiene traducciones latinas del Renacimiento (Pacius, Argyropoulo, Vatable, Bessarion, etc.; el vol. IV contiene una serie de *Scholia,* editados por Ch. A. Brandis e incorporados luego a los *Commentaria* citados en Aristotelismo (VÉASE); el vol. V (1870) contiene los Fragmentos recogidos por V. Rose y el *Index Aristotelicus,* de II. Bonitz. — Reed. de esta edición: *Editio altera addendis instruxit, fragmentorum collectioncem retractavit O. Gigon,* I-II, 1959; IV-V, 1960; III, 1961. — Otra edición de Aristóteles es la de Firmin Didot (Paris), 4 vols., 1848-69, con un quinto volumen (1874) de índices. Muchos de los textos están en ediciones de Teubner, y Loeb y la serie de Guillaume Budé. Ediciones en español de varios textos en la Biblioteca Mexicana Scriptorum latinorum et romanorum y en la serie del Instituto de Estudios Políticos (Madrid). Entre ediciones especiales de textos destacan las siguientes (algunas de ellas con traducciones y otras con comentarios): (1) Lógica: *Organon (J.* Pacius, 1597), Th. Waitz (Leipzig, 1844-1846; reimp. 1962; *Prior and Posterior Analytics* (W. D. Ross, 1949, 2 vols.); *Categoriae et Liber de interpretatione* (L. Minio-Paluello, 1949); *Topica et Sophistici Elenchi* (W. D. Ross, 1958). 2. Filosofía natural, biología y psicología: *Phy-sica (J.* Pacius, 1596); *Physics* (W. D. Ross, 1936); *De caelo, De gen, et corr., Meter., De mundo, Parva Natu-ralia (J.* Pacius, 1601); *De cáelo* (D. J. Alian, 1936); *De generatione et co-rruptione* (H. H. Joachim, 1922); *Historia animalium* (H. Aubert, F. Wimmer, 1868, 2 vols.)*; De genera-tione animalium* (íd., íd., 1860); *De anima* (J. Pacius, 1596; F. A. Trendelenburg, 1877; G. Rodier, 1900;

Ed. (con detallado comentario) del *De anima,* por David Ross, 1961. (3) Metafísica: *Metaphysica* (A. Schwegler, 1874-8, 4 vols.; H. Bonitz, 1848-9, 2 vols., reimp., 1960; W. D. Ross, 1924, 2 vols.; W. Jaeger, 1957). (4) Ética, política, retórica y poética: *Eth. Nico.* (A. Grant, 1885, 2 vols.; I. Bywater, 1890; J. Burnet, 1900); *Eth. Eud.* (A. T. H. Fritzsche, 1851); Pol. (F. Susemihl, 1879); W. L. Newman, 1887-1902, 4 vols.); *Rhet.* (L. Spengel, 1867, 2 vols.; E. M. Cope y J. E. Sandys, 1877, 3 vols.; W. D. Ross, 1959); *Poet.* (J. Vahlen, 1885; I. Bywater, 1909; A. Rostagni, 1927; A. Gudeman, 1934). — Para los fragmentos, además de la citada edición de V. Rose, véase la edición de fragmentos de los diálogos: *Dialogorum Fragmenta,* por R. Walzer, 1964; reimp. 1962.

Las traducciones son muy numerosas; mencionamos solamente las de E. Rolfes (al alemán), H. Bonitz (Metafísica, al alemán), W. D. Ross y otros autores (toda la obra, al inglés), O. Hamelin (la Física, al francés), J. Tricot (el Organon, Metafísica, Ética a Nicómaco y otras obras, al francés, las de J. D. García Bacca, A. Tovar, J. Marías y M. Araujo (varias obras, al español). Eds. bilingües de varios vols. pub. por el Instituto de Estudios Políticos (Madrid): *La Constitución de Atenas; La Política; La Retórica; Ética a Nicómaco.*

Para índices, además del citado de H. Bonitz, ver: M. Kappes, *Aristóteles Lexikon,* 1894; T. W. Organ, An *Index to Arístotle,* 1946. Hay índices más antiguos: por ejemplo, ya Fray Francisco Ruiz (siglo XVI) había publicado un *Index locupletissimus (duobus tomis digestus, in Aristotelis Stagiritae Opera),* 1540, con conceptos no sólo de Aristóteles, sino también de intérpretes y comentaristas, especialmente del Renacimiento. También hay un *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristolelis,* en las *Disputationes metaphysicae,* de Suárez. — Para bibliografía: M. Schwab, *Bibliographie d Aristote,* 1896; M.-D. Philippe, O.P., *Aristoteles (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie,* ed. I. M. Bochenski, vol. 8, 1948).

Sobre trasmisión de escritos, traducciones latinas y catálogos de obras: R. Shute, On *the History of the Process by which the Aristotelian Writings arrived at their Present* Form, 1888. — A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines à Aristote et sur des Commentaires Grecs ou Arabes employés par les docteurs scolastiques, revue et augmentée par Charles Jourdain,* 1843. — J. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote,* 1951.

Sobre la vida (textos, comentarios, notas) : Ingemar Düring, *Aristotle in the Ancient Philosophical Tradition,* 1957 *(Studia Graeca et Latina Gothoburgensia).*

Sobre los fragmentos: E. Bignone, *op. cit.* de 1936. — J. Bidez, un *singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité. A la decherche des épaves de l'Aristote perdu,* 1934. — P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre,* 1949. — Paul Moraux, *la recherce de l' Aristote perdu. Le dialogue "Sur la justice",* 1957. — W. Gerson Rabinowitz, "Aristotle's *Protrepticus and the Sources of Its Reconstruction",* I (1957) (University of California Pub. in Classical Philology, XVI, 1, pags. 1-96). — Ingemar Düring, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction,* 1961. — Además, las obras de Jaeger y Zürcher mencionadas.

Muy numerosas son las obras sobre Aristóteles. En el artículo nos hemos referido ya a los trabajo principales de los últimos decenios sobre la evolución de las ideas del Estagirita, autenticidad de sus escritos y temas relacionados con ellos. En otros artículos hemos mencionado obras sobre distintos aspectos de Aristóteles (v. gr. en Silogismo [VÉASE]). Varios artículos se refieren a obras de Aristóteles (v. gr. Analíticos, Organon [VÉANSE]). Aquí nos limitaremos a mencionar algunas obras sobre el Estagirita que pueden considerarse como exposiciones generales de su filosofía. Hay que agregar a ellas las obras de los investigadores aristotélicos del siglo pasado (F. Trendelenburg, H. Bonitz, F. Ravaisson, K. L. Michelet).

Dichas obras son: C. Piat, A., 1903. — F. Brentano, A. *und seine Weltanschauung,* 1911. — A. Goedeckenmeyer, *Die Gliederung der aristotelischen Philosophie,* 1912. — Íd., íd., *Aristoteles,* 1922. — O. Hamelin, *Le système d'A.* (t. esp.: *El sistema de Aristóteles,* 1943). — W. D. Ross, *Arístotle,* 1923, 5a ed., 1953 (trad. esp., *Aristóteles,* 1957). — E. Rolfes, *Die Philosophie des A. als Naturerklärung und Weltanschauung,* 1923. — M. D. Roland-Gosselin, A., 1928. — A. von Pauler, A., 1933. — W. Broecker, A., 1935. — A. E. Taylor, A., 1943. — L. Robin, A., 1944. — D. J. Alian, *The Philosophy of A.,* 1952. — Varios autores, *Autour d'Aristote,* 1955 (trabajos en honor de A. Mansión; contiene exposiciones y análisis de interés general). — M. D. Philippe, O. P., *Initiation à la philosophie d'A.,* 1956. — George Boas, "Some Assump-tions of Aristotle", *Transactions of the American Philosophical Society,* N. S. XLIX (1959), 5-92; hay ed. separada, 1959. — John Hermán Randall, Jr., *Aristotle,* 1960. — Friedrich Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with His Predecessors,* 1960 [Cornell Studies in Classical Philology, 33].

ARISTOTELISMO. En el artículo Peripatéticos (VÉASE) hemos mencionado los principales filósofos de la época helenística que pueden ser considerados como aristotélicos en sentido estricto. En modo alguno agota esto la mención de la influencia ejercida por Aristóteles, ni siquiera en la Antigüedad. Esta influencia ha sido constante en el pensamiento de Occidente, inclusive en filósofos que la tradición posterior ha considerado adversarios en principio del aristotelismo. Es lo que ocurre, por ejemplo, con Plotino. Aunque sería erróneo considerarlo simplemente como un aristotélico —en cierto modo, y si nos atenemos a lo más original de su doctrina, es tan poco un aristotélico como un platónico—, es fácil comprobar que la elaboración de los elementos aristotélicos en las *Enéadas* alcanza a veces proporciones considerables, y que con frecuencia se inclina más bien a la solución aristotélica que propiamente platónica de algunos problemas. Si tomamos el término 'aristotelismo' en el sentido más amplio posible, nos veremos obligados a reconocer que su huella está patente dondequiera. Ahora bien, conviene tomar el término en una significación más restringida si se quiere por lo menos tener una idea de lo que significa el aristotelismo en Occidente. Esto se advierte, por lo pronto, en la importancia de los comentarios griegos a Aristóteles que, aunque no realizados siempre, ni mucho menos, por aristotélicos en sentido estricto, representan forzosamente una elaboración y difusión del aristotelismo. Señalamos en la bibliografía de este artículo los autores principales tal como constan en la edición de los *Commentaria in Aristotelem Graeca,* decisiva para conocer no sólo el destino del aristotelismo, sino también el destino de varias ideas que permanecieron sote-

iradas hasta fines de la Edad Media. Es lo que ocurre, para mencionar sólo un caso significativo, con el concepto del i*mpetus,* tal como lo elaboró Juan Buridán a base de los comentarios aristotélicos de Juan Filopón. Pero lo que se ha llamado el aristotelismo en Occidente aparece más bien de manera explícita cuando, por el rodeo de varios pensadores árabes y judíos y por las traducciones hechas en Toledo, comenzaron a conocerse de nuevo los escritos completos del Estagirita. La historia de este conocimiento es muy compleja y no ha sido todavía enteramente dilucidada. Mientras unos sostienen que sólo en París comenzaron a comentarse ampliamente los escritos completos de Aristóteles, con inclusión de la lógica y la física, otros mantienen que fue en Oxford donde se inició este más completo conocimiento y comentario. En todo caso, puede decirse que desde comienzos del siglo XIII se desarrolla una especie de batalla en torno a Aristóteles. Es conocida la resistencia que se opuso al principio a la propagación de la obra aristotélica, particularmente de los escritos físicos y metafísicos. No hay que sorprenderse de ello si se tiene en cuenta que, como señala Gilson, "la adopción del peripatetismo por los teólogos fue una verdadera revolución en la historia del pensamiento occidental". Es innecesario para ello admitir, como hace Matthias Baumgartner, que San Alberto el Grande y Santo Tomás, en quienes culmina este movimiento, realizaran, como dice, "la aristotelización fundamental y metódica de la filosofía y la teología". Así como se reconoce hoy que el aristotelismo tuvo un más amplio campo y más numerosas vías de introducción que las citadas, se admite a la vez que la citada "aristotelización" no consistió en una mera adopción universal y sistemática de Aristóteles. Para mencionar sólo los aspectos más importantes del destino de Aristóteles en Occidente en la época que nos ocupa, señalaremos los siguientes aspectos. En primer lugar, la importancia que adquirió uno de los más grandes comentaristas de Aristóteles, Averroes, "che'l gran commenta feo", según la conocida expresión de Dante. En segundo lugar, los comentarios de los maestros franciscanos de la llamada Escuela de Oxford (VÉASE), comentarios que se basaban en parte en la interpretación aristotélica de Avicena. Finalmente, y sobre todo, la interpretación de San Alberto el Grande y Santo Tomás. La condena, en 1277, por el Arzobispo de París, Esteban Tempier, de una serie de proposiciones, condena destinada a detener la difusión del aristotelismo, es, desde luego, un momento central en esta disputa, aunque debe tenerse presente que lo que se condenaba no era propiamente el aristotelismo, sino el averroísmo. Lo mismo ocurre con las proposiciones prohibidas, el mismo año, por el Arzobispo de Canterbury, Ricardo Kilwardby, prohibición renovada en 1284 por Juan Pecham. Ahora bien, el aristotelismo —en el amplio sentido que tiene aquí este término— no fue detenido por ello. Por el contrario, solamente a medida que su asimilación se hizo más completa se creyó haber podido eliminar mejor los aspectos averroístas del mismo. La llamada fusión aristotélico-escolástica —que a través de muy complejas vicisitudes ha llegado hasta nuestros días— alcanzó por ello muy señalados triunfos; como lo ha señalado de Wulf, el peripatetismo penetró inclusive en medios agustinianos que antes habían sido enteramente refractarios a él. Ello no significa, por lo tanto, que hubiera elementos aristotélicos sólo en el tomismo: a muchas otras corrientes (por ejemplo, el escotismo) alcanzó la influencia del Estagirita. Lo mismo cabe decir, claro está, del averroísmo (VÉASE) latino. Por otro lado, tampoco el aristotelismo quedó detenido en el Renacimiento no obstante las notorias reacciones contra el abuso del ***philosophus*** en que fueron pródigos muchos humanistas, escépticos, místicos, etc. Nos referiremos someramente sólo a algunas de las más notables influencias durante los siglos XVI y XVII, prescindiendo, por la complejidad del asunto, de la persistencia de temas aristotélicos en varios pensadores considerados como específicamente modernos (el caso de Leibniz sería aquí, naturalmente, el más significado, aunque no habría que olvidar el de Spinoza o el de la relación entre Descartes y la escolástica), y de la influencia del aristotelismo desde el siglo XVIII a la fecha. Respecto a este último punto nos limitaremos a *llamar la atención* sobre el hecho de que la producción aristotélico-escolástica no quedó detenida en el siglo XVIII, sobre el resurgimiento de la neoescolástica, sobre algunos rasgos aristotélicos en ciertos momentos del idealismo (así, en Hegel), y en varios pensadores contemporáneos (Whitehead, Nicolai Hartmann), y sobre las investigaciones aristotélicas en el curso de los siglos pasado y actual (Trendelenburg, Michelet, Ravaisson, Brentano, H. Bonitz, O. Hamelin, H. Maier, W. D. Ross, J. Lukasiewicz, W. Jaeger, F. Nuyens, J. Zürcher, etc., etc.) — si bien este último aspecto no puede ya considerarse como una parte del aristotelismo a menos que incluyamos en él la investigación erudita y la interpretación histórica sobre el Estagirita.

De los siglos XVI y XVII mencionaremos dos importantes grupos de corrientes aristotélicas. El primero es el de los llamados aristotélicos italianos, principalmente los centrados en la Universidad de Padua, y que se diversificaron en alejandrinistas o partidarios de la interpretación de Alejandro de Afrodisia y averroístas o partidarios de la interpretación de Averroes. Los más significados aristotélicos de este grupo son Augusti-nus Niphus (Agostino Nifo, 1473-1546), Alexandrus Achilinus (Ales-sandro Achilini, "t 1518), el célebre alejandrinista Pomponazzi, su discípulo Simón Porta (t 1555), el discípulo de éste Andrea Caesalpinus o Cesalpino, el gran comentarista de Aristóteles Jacobo Zabarella (1532-1589) —cuyas *Opera logica,* 1a ed., ¿1578?, ed. posterior, 1623, constituyen una importante contribución a la interpretación de Aristóteles en sentido clásico, y a quien se deben asimismo notables comentarios a la física, a los libros sobre el alma y a los escritos naturales—, el discípulo de Zabarella, Caesar Cremoninus (Cesare Cremoni, 1550-1631) y en parte Lucilio Vanini (1585-1619). El segundo grupo está constituido por el florecimiento de la escolástica a fines del XVI y siglo XVII, florecimiento en el cual intervinieron de un modo decisivo los escolásticos españoles y portugueses (Francisco Toledo, Benito Pereira, Gabriel Vázquez, Rodrigo de Arriaga, Pedro

Hurtado de Mendoza, Gregorio de Valencia, Luis de Molina, entre los jesuítas, pronto conocidos por la inclinación al "suarismo", que representaría el momento de la recapitulación, y otros filósofos, tanto dominicos como agustinos, tales como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez, Tomás de Mercado, Diego de Zúñiga, Francisco Zumel, Pedro de Oña, etc., etc.). La influencia de esta escolástica, particularmente por intermedio de las obras que mencionaremos luego, sobre la filosofía moderna, y especialmente sobre Leibniz, ha sido ya repetidamente reconocida. Así, la evolución del aristotelismo —sobre todo el derivado de los Conimbricenses (VÉASE), Curso complutense (v.), Collegium salmanticense (véase SALAMANCA [ESCUELA DE]), las *Disputationes* de Suárez, 1597, y el Cursus *philosophicus* de Rodrigo de Arriaga, 1632— a lo largo de la época moderna mostraría probablemente de ésta una imagen menos "rupturista" y más continua que la habitual. No menos cabría mencionar bajo este respecto la producción filosófica escolástico-aristotélica en el curso del siglo XVIII, por no decir nada del resurgimiento escolástico del siglo XIX, al cual nos hemos referido en otros artículos (véase NEO-ESCOLÁSTICA, NEOTOMISMO). En cuanto al segundo de los aspectos antes mencionados, y aparte las influencias de los temas aristotélicos en varios pensadores, se podrían mencionar como ejemplo lo que hay de aristotelismo en ciertos momentos del idealismo y los explícitos "retornos a Aristóteles", no sólo por parte de las comentes neoescolásticas, sino también por parte de algunos de los principales investigadores de la doctrina del Estagirita. Véase S. Tálamo, *L'Arístotelismo nella storia della filosofía,* 1873, 3a ed. 1900. — W. Turner, *Aristotle in Relation to Medieval Christianity,* 1911. — John L. Stocks, *Aristotelianism,* 1925 (trad. esp.: *El aristotelismo y su influencia,* 1947. — F. van Steenberghen, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien,* 1946 (reimpresión, con pocos cambios, del cap. II de la obra del mismo autor sobre Siger de Brabante, citada en la bibliografía de este filósofo. Hay trad. inglesa: *Aristotle in the West. The Origines of Latin Aristotelianism,* 1955, que contiene algunas importantes modificaciones y agregados). — Martin Grabmann, *I Papi del Duecento e l'Aristotelismo, I,* 1941; II, 1946. — Bruno Nardi, Saggi *sull'aristotelis-mo padovano del secolo XIV al XVI,* 1958 [Studi sulla tradizione aristotelica nel Veneto, I] (se estudian, entre otros, Pietro d'Abano, Paolo Ve-neto, Nicoletto Vernia, Pico della Mirandola, Alessandro Achillini).— John Hermán Randall, Jr., *The School de Padua and the Emergence of Modern Science,* 1961 (Pietro d'Abano, Jacopo da Forli, Ugo Benzi, Agostino Nifo *et al.).* — Para la evolución de las obras lógicas de Aristóteles en el mundo árabe, véase Ibrahim Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe,* 1934. — Los *Commentaria in Aristotelem Graeca* mencionados en el texto han sido publicados por la Academia de Ciencias de Berlín desde 1882, y el llamado *Supplementum Aristotelicum* por la misma Academia desde 1885. Damos a continuación los títulos de los tomos, conservando los nombres latinos, aunque debe tenerse presente que en los artículos dedicados a varios de los filósofos citados hemos dado los nombres transcritos en español (así, por ejemplo, Juan Filopón para Ioannes Philoponus, Simplicio para Simplicius, etc.). I *Alexandrus in Metaphysica, e*d. M. Hayduck, 1891. II, 1 *Alex, in Priora Analytica, e*d. M. Wallies, 1883. II, 2 *Alex, in Topica, e*d. M. Wallies, 1891. II, 3 *Alex. (Michael Ephesius) in Sophisticos elenchos, e*d. M. Wallies, 1898. III, 1 *Alex, de sensu, e*d. P. Wendïand, 1901. III, 2 *Alex, in Meteora, e*d. M. Hayduck, 1899. IV, 1 *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias comm., e*d. A. Busse, 1887. IV, 2 *Dexippus in Categorias, e*d. A. Busse, 1888. IV, 3 *Ammonius in Porphyrii quinque voces, e*d. A. Bus se, 1891. IV, 4 *Ammonius in Cate gorias, e*d. A. Busse, 1895. IV, 5 *Amm. de interpretatione, e*d. A. Bus se, 1897. IV, 6 *Amm. in Analytica Priora, e*d. M. Wallies, 1899. V, 1 *Themistius in Analytica posteriora, e*d. M. Wallies, 1900. V, 2 *Themistius in Physica, e*d. H. Schenkl, 1900. V, 3 *Them. de anima, e*d. R. Heinze, 1899. V, 4 *Them. de caelo Hebraice et Latine, e*d. S. Landauer, 1902. V. 5 *Them. in Metaphs. libr. A paraphrasis Hebraice et Latine, e*d. S. Landauer, 1903. V, 6 *Them. (Sophonias) in Parva Naturalia, e*d. P. Wendïand, 1903. VI, 1 *Syrianus in Metaphysica, e*d. G. Kroll, 1902. VI, 2 *Asclepius in Metaphysica, e*d. M. Hayduck, 1888. VII *Simplicius de caelo, e*d. J. L. Heiberg, 1894. VIII *Simpl. in Categorias, e*d. C. Kalbfleisch, 1907. IX *Simpl. in Physicorum libros I-IV, e*d. H. Diels, 1882. X. Simpl. in *Physicorum, libros* V-VIII, ed. H. Diels, 1895. XI *Simpl de anima, e*d. M. Hayduck, 1882. XII, 1 *Olympiodori Prolegomena et in Categorias commentaria, e*d. A. Busse, 1902. XII, 2 *Olymp. in Meteora, e*d. W. Stüve, 1900. XIII, 1 I*oannes Philoponus (olim Ammonius) in Categorías, e*d. A. Busse, 1898. XIII, 2 I*oan. Philop. in Analytica Priora, e*d. M. Wallies, 1905. XIII 3 I*oan. Philop. in Analytica Posteriora cum Anonymo in librum II, e*d. M. Wallies, 1909. XIV, 1 I*oan. Philop. in Meteoro, e*d. M. Hayduck, 1901. XIV, 2 I*oan. Philop. de generatione et corruptione, e*d. H. Vitelli, 1897. XIV, 3 I*oan. Philop (Michael Ephe sius) de generatione animalium, e*d. M. Hayduck, 1903. XV I*oan. Philop. de anima, e*d. M. Hayduck, 1897. XVI I*oan. Philop. in Physicorum* li bros I-III, ed. H. Vitelli, 1887. XVII I*oan. Philop. in Physicorum libros IV-VIII, e*d. H. Vitelli, 1888. XVIII, 1 *Elias (olim David) in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias, e*d. A. Busse, 1900. XVIII, 2 *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isago gen comment., e*d. A. Busse, 1904. XVIII, 3 *Stephanus de interpreta tione, e*d. M. Hayduck, 1885. XIX, 1 *Aispasius in Ethica, e*d. G. Heylbut, 1889. XIX, 2 *Heliodorus in Ethica, e*d. G. Heylbut, 1889. XX, *Michael, Eustratius, Anonymus in Ethica, e*d. G. Heylbut, 1892. XXI, 1 *Eustratius in Analyticorum Posteriorum lib.* II, ed. M. Hayduck, 1907. XXI, 2 *Ano nymus et Stephanus* in *Artem rhetoricam, e*d. H. Rabe, 1896. XXII, 1 *Michael Ephesius* in *Parva Naturalia, e*d. P. Wendïand, 1903. XXII, 2 *Mich. Eph. in libros de partibus ani malium, de animalium motione, de animalium incessu, e*d. M. Hayduck, 1904. XXII, 3 *Mich. Eph. in Ethic. lib. V, e*d. M. Hayduck, 1901. XXIII, 1 *Sophoniae in libros de anima paraphrasis, e*d. M. Hayduck, 1883. XXIII, 2 *Anonymi Categoriarum paraphrasis, e*d. M. Hayduck, 1883. XXIII, 3 *(Themistii) paraphrasis in Analy tica Priora, e*d. M. Wallies, 1884. XXIII, 4 *Anonymi in Sophisticos elenchos paraphrasis, e*d. M. Hay duck, 1884. — El citado *Supplemen tum Arístotelicum* consta de los si guientes volúmenes: I, 1 *Excerptorum Constantini de natura animalium libri duo. Aristophanis historiae ani malium epitome subiunctis Aeliani Timothei aliorumque eclogis,* ed. Spyridon P. Lambros, 1885. I, 2 *Prisciani Lydi quae extant, Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber,* ed. I. Bywater, 1886. II *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta mi-*

*nora, e*d. I Bruns: 1 *De anima liber cum mantissa,* 1887. 2 *Quaestiones. De fato. De mixtione,* 1892. III, 1 *Anonymi Londinensis ex Aristotelis Iatricis Menoniis et aliis medicis eclogae, e*d. H. Diels, 1893. III, 2 *Aristotelis res publica Atheniensium,* ed. F. G. Kenyon, 1903. — Las traducciones medievales (a veces con comentario) de Aristóteles son publicadas en la colección llamada *Aristóteles latinus* (del *Corpus Philosophorum Medii Aevi),* publicada a partir de 1951 (Catálogos de manuscritos de traducciones medievales latinas: Parte I [1939], a cargo de G. Lacombe, A. Birkenmajer, M. Dulong, E. Franceschini; Parte II [1955], a cargo de L. Minio-Paluello). Para los grandes comentaristas medievales, árabes, judíos y cristianos (Averroes, San Alberto el Grande, Santo Tomas, etc.), véanse los artículos correspondientes. Lista de comentarios: Lyman W. Riley, *Aristotle, Texts and Commentaries to 1700. A Catalogue,* 1961. — Véase también A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques,* 2a ed. 1843. — A. Mansión, *Het Aristotelisme in het historisch perspectief,* 1954. — Sobre el aristotelismo en Oxford y en la Escuela de Padua véanse las bibliografías de MERTONIANOS y PADUA (ESCUELA DE). Sobre el aristotelismo en Alemania: Peter Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland,* 1920; hay reimp., 1962. — íd., íd., *Die Philosophie* F. A. *Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristotelismus im 19. Jahrundert,* 1913. — La obra de Petersen de 1920 proporciona mucha información sobre la influencia del aristotelismo de Suárez y de los jesuitas sobre la teología y la filosofía protestantes alemanes del XVII y XVIII. Para información complementaria sobre este aspecto, véase también la bibliografía del artículo SUÁREZ (FRANCISCO).

ARISTOXENO, de Tarento (nac. *ca.* 354 antes de J. C.), discípulo de Aristóteles, y uno de los primeros peripatéticos, readaptó la doctrina pitagórica de la armonía (VÉASE) con el fin de explicar la doctrina del alma y de su relación con el cuerpo. Junto a ello contribuyó a la investigación científica con obras sobre música — su teoría y su historia— y con biografías de filósofos — de Pitágoras y Platón. Sus escritos sobre música se han conservado en gran parte y proporcionan importante luz sobre el método de investigación usado en la escuela de los peripatéticos.

Texto griego y trad. alemana de la obra de Aristoxeno sobre rítmica: *Grundzüge der Rhytmïk,* ed. H. Feussner, 1840. — *Elementa rhytmicae fragment.,* ed. J. Bartels, 1854.— Ἀριστοξένου ἁρμονικῶν τὰ σωζόμενα (con trad. alemana y comentario) por P. Marquand, 1868. — Ἀριστοξένου *Melik und Rhytmik des Classischen Hellenentums,* ed R. Westphal, 2 vols., 1883-1893. — Ἁρμονικῶν στοιχεῖα. *The Harmonies of Aristoxe-nos,* ed. con trad. inglesa por H. S. Macran, 1903. —*Aristoxeni elementa harmónica, Rosetta da Rios recensuit,* 1954 (con traducción italiana). — Nueva edición de fragmentos de Aristoxeno: Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristóteles:* Ansíatenos, 1945 (Heft 2). — Véase W. L. Mahne, *Diatriba de Aristoxeno philosopho,* 1793. — L. Laloy, *Aristoxène de Tarente, disciple d'Aristote et la musique de l'antiquité,* 1904. — C. F. Williams, *The Aristoxenos' Theory of Musical Rythm,* 1911. — Arts. de Ch.-M. Ruelle en *Revue Archéologique* (1858).

ARITMETIZACIÓN DE LA SINTAXIS. Véase GÖDEL (PRUEBA DE), SINTAXIS.

ARMONÍA (ἁρμονία) significó originariamente "conexión" (de elementos diversos) y también "orden". El término se aplicó luego a la octava en una escala musical. El descubrimiento de que hay una relación numérica entre los sonidos de esta escala y las longitudes de las cuerdas de la lira indujo a los pitagóricos a desarrollar la idea de que el concepto de armonía es aplicable al universo entero. Pues la armonía representaba para "los llamados pitagóricos" un sistema de relaciones que podía perseguirse dondequiera y que permitía, además, como describe Aristóteles (Met., A 5, 986 a 1 sigs.), reconciliar los opuestos, especialmente lo Limitado y lo Ilimitado. Según muchos pitagóricos, los movimientos de las esferas celestes se hallan armónicamente conjugados y se manifiestan no solamente en las relaciones entre las distancias, sino también en la producción de sonidos correspondientes a dichas esferas — la llamada "armonía de las esferas". Esta idea de la armonía ejerció considerable influencia en varias tendencias filosóficas. No solamente hallamos expresadas las ideas pitagóricas —especialmente las de Alcmeón de Crotona— en las comentes del neopitagorismo (VÉASE), sino también en filósofos de las escuelas de Platón y Aristóteles, como es el caso en Espeusipo y Jenócrates y en particular en el aristotélico Aristoxeno de Tarento. También encontramos ejemplos de la influencia de la idea de ι armonía cósmica en varias de las tendencias neopitagorizantes del Renacimiento. En cambio, Platón y Aristóteles atacaron estas opiniones pitagóricas, especialmente en su aplicación a la idea del alma. Al presentar sus pruebas en favor de la inmortalidad del alma, Platón indicaba que no puede definirse como una armonía de los elementos del cuerpo; si lo fuese, cuando se relajara la tensión entre tales elementos el alma perecería no menos que el cuerpo *(Phaidon,* 86 B 7-C 5). En cuanto a Aristóteles, después de presentar la doctrina pitagórica del alma como armonía y ésta como una mezcla y combinación de opuestos, señaló que la dificultad principal consiste en que se adscriben movimientos al alma cuando "el movimiento no es un atributo de la armonía" *(De an.,* I 4, 407 b 26 sigs.). Cierto, declara el Estagirita, que 'armonía' puede significar dos cosas: composición de magnitudes en objetos que poseen movimiento y posición y que se mezclan sin admitir nada que sea homogéneo, y proporción en los elementos mezclados. Pero en ninguno de los dos sentidos la noción de armonía se aplica al alma *(op. cit.,* I 4, 408 a 5-10).

Leibniz llamó armonía preestablecida a la forma como tiene lugar la relación entre las mónadas que, por no tener "ventanas", no están sometidas a una interacción directa e inmediata por efecto de la influencia mutua, ni a una intervención constante de Dios, como sostienen los ocasionalistas, sino que "Dios ha hecho desde el principio a cada una de estas dos substancias (alma y cuerpo) de una naturaleza tal, que, siguiendo sólo sus propias leyes, que han recibido con su ser, concuerda, sin embargo, con la otra, lo mismo que si hubiera recibido influjo mutuo o como si Dios pusiera continuamente su mano, además de su concurso general". De un modo más lato, la armonía puede definirse como aque-

lla forma de relación entre objetos de un conjunto que no excluye ninguno de los componentes, sino que supone una perfecta adecuación interna de cada uno con los restantes. La armonía se opone, así, formalmente a la identidad, que se realiza por exclusiones o por una fusión que sacrifica el ser propio de cada elemento del conjunto.

Rudolf Eisler, *Kritische Untersuchung des Begriffs der Weltharmonie bei Leibniz,* 1895. — M. Zigmalkowski, *Die Bedeutung der prästabilierten Harmonie im leibnizschen System,* 1905 (Dis.). — Heinrich Schmidt, *Harmonie. Versuch einer monistischen Ethik,* 1931. — E-W. Platzeck, O. F. M., *El pensar armónico como problema de la filosofía cristiana,* 1945. — F. K. Bock, *Das Gesetz der Harmonie. Das Urgeheimnis der Natur,* 1948. — Ignazio Vitale, *L'armonia prestabilita in Leibniz,* 1959 [Pubb. dell'Istituto universitario di Magisterio di Catania. Serie fil. Monog., 12].

ARMONÍA PREESTABLECIDA. Véase ARMONÍA, LEIBNIZ (GOTTFRIED WILHELM), PARALELISMO.

ARNAU DE VILANOVA (Arnaldus de Villa Nova, Arnaldus Villanovanus) *(ca.* 1235-1313) fue según algunos provenzal, y según otros, catalán (Milá y Fontanals lo supone nacido en Vilanova la Geltrù), opinión esta última que parece mejor fundada. Arnau de Vilanova fue muy celebrado en su tiempo como médico y alquimista, pero se ocupó también de cuestiones teológicas, considerando la teología como la ciencia suprema y estimando que el estudio de la filosofía —en particular de la escolástica— es sumamente pernicioso. En cambio, el estudio de la Naturaleza lleva, según Arnau, a Dios. Los teólogos que se fían de la mera especulación son, proclama Arnau, "falsos teólogos". Arnau acusó a los frailes, a los inquisidores y a los predicadores de olvidar el espíritu evangélico. Manifestó también ideas apocalípticas, anunciando la llegada del Anti-Cristo.

Arnau de Vilanova fue nombrado consejero real por Jaime II de Aragón. Fue asimismo embajador en Francia del Rey y, al parecer, pasó un tiempo en el reino de Sicilia al amparo de Federico. Durante una estancia en París, hacia 1299, fue condenado por los teólogos de la Sorbona por varias opiniones heterodoxas. Sin embargo, fue protegido por el Papa Bonifacio VIII y también por el Papa Clemente V. Hacia 1309 Arnau estuvo en Aviñón, donde escribió un *Rahonament* para interpretar las visiones que manifestaban haber tenido Jaime II y Federico de Sicilia y en donde reiteró sus ideas apocalípticas.

Arnau de Vilanova escribió numerosas obras de medicina, alquimia y astrología. Mencionamos: *Speculum introductionum medicinalium. — De gradationibus medicinarum per artem compositarum. — Regimen sanitatis. — De conservanda juventute et retardanda senectute. — Breviarium practicae. — Commentum super "Regimine Salernitanum". — Thésaurus Thesaurorum et Rosarius philosopharum.* — Flos *Florum. — Novum lumen. — Exposiciones visionum, quae fiunt in somniis.* Hay edición de obras en Lyon (1504), reimpresas varias veces (París, 1509; Venecia, 1514; Lyon, 1520, 1532; Basilea, 1585). Sin embargo, hay dudas acerca de si la mayor parte de los escritos atribuidos .1 Arnau son auténticos. Entre los escritos teológicos atribuidos a Arnau figuran una introducción al *De semine scripturarum,* de Joaquín de Fiori; un tratado *De mysterio cymbalonum Ecclesiae;* un tratado cuyo *incipit* es: *"Philosophia catholica et divina";* otro tratado cuyo *incipit* es *"Apologia de versutis atque perversitate pseudo-theologorum" ;* la llamada *Confessio de Spurcitiis pseudo-religiosorum;* el libro *De adventu Antichristi·, y* el aludido *Rahonament fet en Avinyo (* escrito primero en latín). — Véase E. Lalande, *Arnaud de Villeneuve; sa vie et ses oeuvres,* 1896. — Paul Diepgen, *Arnald von Villanova als Politiker und Laientheologe,* 1909. — M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles,* Libro III, Cap. 3 [publicado antes separadamente con el título: *Arnoldo de Vilanova, médico catalán del siglo XIII* (1879)].

ARNAULD (ANTOINE) (1612-1694) nac. en París, profesor en la Sorbona, fue uno de los más conocidos jansenistas y uno de los autores de la llamada *Lógica de Port-Royal.* Esta lógica estaba fuertemente influida por la metodología cartesiana, y el propio Arnauld es considerado como uno de los cartesianos de la época no obstante las críticas formuladas a Descartes en las *Cuartas objeciones* a las *Meditaciones metafísicas.* Ahora bien, el cartesianismo de Arnauld era, en realidad, una manifestación de un más fundamental agustinismo; los temas de Arnauld son, en efecto, menos los temas lógicos y metodológicos que los teológicos, y entre ellos en particular el de la predestinación y libre albedrío. A ello se refieren muchas de las controversias de Arnauld con Malebranche, y en parte también con Leibniz. Podemos decir, pues, que el cartesianismo representaba para Arnauld un auxilio en favor del agustinismo y no a la inversa.

Edición de obras completas: *Oeuvres complètes,* 45 vols., Lausanne, 1775-83. — Hay trad. esp. de Correspondencia entre Leibniz y A. (1946). — Véase F. R. Vijacee, A. *A., his Place in the History of Logic,* 1882. — H. Schulz, *A. A. als Philosoph,* 1897 (Dis.). — E. Moog, A. A. *Stellung zu den kirchlichen Verfassungsfragen im Kampf mir den Jesuiten,* 1904. — J. Laporte, *La doctrine de la grâce chez Arnauld,* 1922. — Íd., íd., *La doctrine de Port-Royal. La morale (d'après Arnauld), t.* 1: *La loi morale,* 1951. T. II: *La pratique des sacrements. L'Eglise,* 1952. Véase también bibliografía de PORT-ROYAL.

ARQUETIPO. Véase PLATÓN, TIPO.

ARQUITAS de Tarento (Siglo IV antes de J. C.), uno de los primeros pitagóricos fue, según indica Diógenes Laercio (VIII, 83), el que por vez primera aplicó las matemáticas a las cosas mecánicas, y el primero también que empleó el cubo en geometría (Cfr. Platón, *Rep.,* 528 B). Se ocupó sobre todo de cuestiones acústicas y musicales en el espíritu del pitagorismo, es decir, subrayando dondequiera la reducción de las realidades a números y las combinaciones de éstos a leyes armónicas. Número y magnitud son, según Arquitas, los principios de la realidad.

Diels-Kranz, 47 (35). — E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer,* 1923, II Teil. 2 (b).

ARQUITECTÓNICA. Aristóteles emplea el término ἀρχιτεκτονικάι al comienzo de la *Ética a Nicómaco* (I 1, 1094 a 14) cuando después de haber proclamado que ciertas artes están subordinadas a otras de acuerdo con la relación de medios a fines —así, por ejemplo, el arte de equipar los caballos está subordinado al arte de la hípica en general—, indica que los fines de las artes principales, τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν, deben ser preferidos a todos los fines subordinados. Un poco después (I 1, 1094

a 25) usa el término ἀρχιτεκτονική, al decir que el bien parece pertenenecer al arte principal y verdaderamente maestro o arquitectónico, μάλιστα αρχιτεκτονικής. El mismo término es usado en VI 8, 1141 b 22 al indicar que conviene que haya un saber organizador o arquitectónico, αρχιτεκτονική , tanto del saber práctico como del filosófico, y en *ibíd.,* 25 al señalar que en lo que toca a la Ciudad la legislación desempeña un papel directivo. Relacionado con estos conceptos, finalmente, habla en VII 11, 1152 b 2 del filósofo de la ciencia política como el arquitecto del fin, τοῦ τέλους ἀρχιτεκτων, por el cual una cosa es llamada simplemente mala, es decir, buena y mala de un modo absoluto y no sólo relativo. En su comentario a la *Ética a Nicó-maco (Notes on the Nichomachean Ethics of Aristotle, 2* vols., 1892), J. A. Stewart interpreta estas expresiones en el sentido de que aun cuando se posea un íntimo conocimiento del asunto de que se trata es necesaria la dirección de una facultad maestra, pues el hombre que conoce los detalles no puede tratar de ellos sin poseer previamente un plan de vida *(op. cit.,* II, 61). Una noción análoga a la aristotélica sobre la arquitectónica se encuentra en Santo Tomás (por ej.: Cont. Gent., III, 25). Aunque con propósitos distintos y sobre distintas bases, Leibniz empleó la expresión 'arquitectónicamente' en tanto que relacionada con causas finales. Según Leibniz, hay dos reinos en la naturaleza corporal que se penetran sin confundirse y sin obstaculizarse: el reino de la potencia, según el cual todo puede explicarse *mecanicamente,* mediante causas eficientes, tan pronto como penetramos suficientemente en su interior, y el reino de la sabiduría, según el cual todo puede explicarse *arquitectónicamente,* mediante causas finales cuando conocemos suficientemente sus usos *(Tentamen anagogicum,* Gerhardt, VII, 273). De este modo habría que decir, según Leibniz, no sólo que los animales ven porque tienen ojos, sino también que los ojos les han sido dados para ver, aun cuando algunos, para hacer los *esprits forts,* no admitan sino lo primero. Leibniz usa también 'arquitectónico' en la expresión *échantillons architectoniques* que se halla en *Monadologie* § 83.

Johann Heinrich Lambert edificó en detalle una arquitectónica o "teoría de lo simple y primero en el conocimiento filosófico y matemático" *(Anlage zur Architcktonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis,* 2 vols., 1771). Se trataba de una continuación del *Neues Organon* y se proponía desarrollar la "doctrina de la verdad" (véase ALETIOLOGÍA), la "doctrina de la realidad" (ontología) y la "doctrina del pensamiento" (metodología). En oposición a la doctrina de la escuela de Leibniz-Wolff, Lambert consideraba que el pensamiento no se reduce a posibilidades y que, por consiguiente, una ontología debe presentar un cuadro que pueda ser "llenado" con la realidad de las existencias. Lambert proclamó, en efecto, que los conceptos metafísicos deben correlacionarse con los conceptos lógicos y que las verdades de razón no pueden separarse *por entero* de las verdades de hecho. La arquitectónica equivale, así, a un sistema ontológico o, mejor dicho, lógico-ontológico constituido por todos los conceptos pensables susceptibles de enmarcar la totalidad de las existencias. Estos conceptos se hallaban, a su entender, articulados en diferentes reinos, culminando en el concepto metafísico capital: Dios.

Kant introdujo el concepto de la arquitectónica de la razón pura en la doctrina trascendental del método *(K. r. V.,* A 832-A 815, B 860-B 879). Según Kant, la arquitectónica es el arte de construir un sistema. Es un arte indispensable, porque el conocimiento es científico solamente cuando en vez de ser una mera "rapsodia" posee unidad sistemática. Hemos indicado en Sistema (VÉASE) la idea que tenía Kant acerca de este concepto. Por otro lado, en el artículo Fisiología (VÉASE) hemos presentado el sistema kantiano como conocimiento de la Naturaleza. Agreguemos aquí que al proclamar la necesidad de la unidad sistemática como unidad proporcionada por el más alto objetivo de la razón, Kant observó que tal unidad debe ser arquitectónica (obtenida por una idea que proporcione la posibilidad del todo científico) y no sólo técnica (obtenida por observación de similaridades). Ahora bien, la unidad arquitectónica es la unidad de la razón que reside como una simiente en todos los hombres. Por eso la doctrina de la arquitectónica permite a Kant examinar el problema del hombre como legislador de la realidad y subrayar que solamente la concepción cósmica de la filosofía, a diferencia de la concepción escolástica, es verdaderamente completa. La arquitectónica es una de las cuatro partes (la tercera) en las cuales divide Kant el estudio de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura. Las otras son (1) la disciplina de la razón pura, disciplina negativa que limita la razón en su uso dogmático; (2) el canon de la razón pura —destinado a proporcionar todos los principios *a priori* para un recto uso de la razón pura, pero obligado a anular sus pretensiones en vista de la demostración de la imposibilidad de su uso especulativo de la razón y a adquirir su validez en el terreno de la razón práctica— y (4) la historia de la razón pura.

W. T. Krug (VÉASE) dividió su "filosofía fundamental" en una doctrina filosófica elemental y en una doctrina metódica elemental. Esta última la subdividió en didáctica filosófica y en arquitectónica filosófica. La misión de la arquitectónica filosófica es el estudio de las formas y métodos de la propia filosofía, así como el estudio de las partes o ramas en que puede dividirse la filosofía. La arquitectónica filosófica considera la filosofía como un todo sistemático o científico que debe articularse arquitectónicamente. La arquitectónica filosófica o doctrina metodológica arquitectónica se subdivide en doctrina de los conceptos de la filosofía y en doctrina de las partes de la filosofía *(Fundamentalphilosophie,* § 120).

C. S. Peirce acogió con entusiasmo el paralelo kantiano entre la filosofía y la arquitectura (Cfr., entre otros, los siguientes fragmentos de *Collected Papers:* 1.1, 1.2, 1.3, 4.27, 4.28, 4.29) y aun intentó presentar algunos de sus pensamientos como un "borrador" destinado a servir de esquema arquitectónico general para todas las ciencias, análogo en intención a lo que había sido la filosofía de Aristóteles. Al entender de Peirce, por consiguiente, el filósofo debe cavar sólidos cimientos y dar un plan

a la vez consistente y flexible para el ulterior trabajo filosófico y científico. Se ha hecho observar que la arquitectónica de Peirce se debe a las tendencias transcendentalistas que contrastaban en su pensamiento con las tendencias naturalistas y empiristas. Sin embargo, es claro que el paralelo que establece Peirce entre su arquitectónica y la kantiana no va más allá de una superficial concordancia. De hecho, Peirce tuvo siempre en su mente la idea de un sistema —y, por lo tanto, de una "arquitectura"— abierto: la filosofía como programa no puede ser incompatible con el falibilismo (VÉASE) y la necesidad de mantener siempre despejado el camino del investigador.

El término 'arquitectónica' se ha usado también para caracterizar una de las doctrinas de Wronski. El sistema cosmológico del filósofo mesianista polaco fue expuesto en el tomo titulado *Arquitechtonique de l'univers* (1936), de la serie de obras publicadas por Francis Warrain, el cual desarrolló análogas tesis en su libro *L'Armature métaphysique* (1925), donde identifica la "armadura metafísica" con la "arquitectónica" de los conceptos metafísicos fundamentales. La base de tal arquitectónica (tanto la de Wronski como la de Warrain) se halla en la llamada "ley de creación" del filósofo polaco, con la cual se pretende resolver toda clase de antinomias.

En su obra sobre la "arquitectura del universo" (1934), B. Bomstein utiliza también el término en cuestión, pero quiere basar la metafísica como ciencia de las estructuras universales del mundo en una lógica (VÍASE) de carácter arquitectónico, no puramente formal, sino real-estructural. Se trata de una lógica topológica, o geométrico-arquitectónica. Como dice el propio autor, en un resumen de la primera parte de su obra (Cfr. *Studia philosophia,* I, 1935, pág. 446), "al encontrar una representación en el espacio, la lógica pone en evidencia el aspecto cualitativo de éste y se convierte, bajo la forma de una lógica geométrica, en prototipo de la arquitectónica de todas las cualidades, que manifiestan así su naturaleza puramente racional". La lógica arquitectónica ha de constituir, así, el prolegómeno a una investigación de las estructuras lógicas desde el punto de vista de la metafísica y de las categorías.

José Ferrater Mora, "Filosofía y arquitectura", *La Torre,* 9 (1925), recogido en *Cuestiones disputadas,* 1955 págs. 43-59. — Íd., íd., "Peirce's Conception of Architechtonic and Related Views", *Philosophy and Phenomenological Research,* XV (1955), 351-59.

ARRUGA (RODRIGO DE) (1592-1667) nac. en Logroño, profesor en Valladolid, Salamanca y Praga —donde vivió los últimos 44 años de su vida y en cuya Universidad profesó y fue luego nombrado Canciller—, acentuó el espíritu "ecléctico" y moderno manifestado por algunos teólogos y filósofos escolásticos españoles de la época, llegando a diferir en algunos puntos —por ejemplo, en cosmología— de doctrinas tradicionales muy arraigadas. En sus trabajos teológicos Rodrigo de Arriaga parece haberse apoyado en muy considerable proporción en la razón natural, habiendo sido criticado justamente por no atender suficientemente a los datos proporcionados por las Sagradas Escrituras.

Obras: *Cursus philosophicus,* 1632. — *Disputationes theolosicae, 8* vols., 1643-1655. El tomo 9 (que debía titularse *De justitia et jure)* no fue terminado por el autor. — Véase K. Eschweiler, "Roderigo de Arriaga, S. J. Ein Beitrag zur Geschichte der Barockscholastik, en *Spanische Forschungen der Görresgeselkchaft. 1 Reihe. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens,* 3 vols. (1931).

ARS COMBINATORIA (arte combinatoria) llamó Leibniz a la ciencia general de las formas o de la similaridad y disimilaridad *(Mathematische Schriften,* ed Gerhardt, IV, 451). El *ars combinatoria* se distingue con ello del álgebra, que es la ciencia de la magnitud o de la igualdad y desigualdad *(loc. cit.).* Leibniz escribió a los veinte años una disertación sobre el ors *combinatoria,* cuyo título completo es *Dissertatio de arte combinatoria in qua ex Arthmeticae fundamentis* Complicationum *ac* Transpositionum *Doctrina novis praeceptis exstruitur, et usus embarum per universum scientiarum orbem ostenditur; nova etiam Artis Meditandi seu Logicae sparguntur* (1666, *Philosophische Schriften,* ed. Gerhardt, IV, 27-102, más apéndice, 103-4). En este trabajo Leibniz da pocas precisiones sobre la naturaleza del *ars combinatoria,* pero hay en él varias aplicaciones del arte, así como de su *characteristica universales* (VÉASE). Entre otras aplicaciones hay una relativa a la existencia de Dios, otra relativa a la noción de justicia y varias relativas a problemas aritméticos. En muchas otras partes de sus escritos, sin embargo, Leibniz se ha referido al *ars combinatoria,* considerándolo como un método universal, fundamento de todas las ciencias. Este método había sido ya anticipado por Llull en su *ars magna* (VÉASE), si bien, como señaló Leibniz frecuentemente, de un modo harto imperfecto. Es similar, además, a los esfuerzos llevados a cabo en este terreno por Caramuel de Lobkowitz (en sus *Mathesis audax y Grammatica audax),* Anasthasius Kircher (en su *Poligraphia nova et universales ex combinatoria arte detecta),* Izquierdo (en su *Pharos scientiarum)* y otros autores (véase GRAMÁTICA ESPECULATIVA). Según Leibniz, el álgebra misma es una "aplicación a las cantidades del ars *combinatoria,* o de la ciencia de las formas abstractas" *(Math. Schriften,* VII, 20). A veces Leibniz parece considerar el *ars combinatoria* como un "diccionario formado del alfabeto de las ideas humanas" *(Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* 1903, ed. L. Couturat, pág. 165). Otras veces semejante alfabeto parece constituir lo propio de la *characteristica universalis (Phil. Schriften,* VII, 186). En una ocasión Leibniz indica que hay un *ars inveniendi* general o arte general del descubrimiento, el cual puede ser dividido en combinatorio y en analítico. El primero se ocupa en descubrir cuestiones; el segundo, en solucionarlas *(Opuscules,* etc., pág. 167; otras referencias al *ars combinatoria* en este volumen se hallan en págs. 159, 162-4, 166, 168-71, 177, 336, 338, 348, 349, 415, 429, 511, 525, 528, 531, 544, 556, 557, 560-62, 572, 573, 582). El ars *combinatoria* es concebido asimismo como una *mathesis universalis.*

ARS MAGNA. Suele darse este nombre al arte de descubrimiento de verdades propuesto por Ramón Llull, pero, como han indicado T. y J. Carreras y Artau (Cfr. *Historia de la Filosofía española,* I, 1939, 345 y sigs.), la citada expresión abarca una gran cantidad de intentos realizados por Llull en el mismo sentido. De

éstos intentos cabe destacar dos: el dado en el Art *abreujada d'atrobar veritat* o Ars *compendiosa inveniendi veritatem* (también Art *major* o Ars *magna et maior)* escrita hacia 1271 y el Ars *generalis ultima,* que es la —erróneamente— calificada de Ars *magna.* Los citados autores proponen calificar a la primera de Ars *magna primitiva* y a la segunda (terminada en 1308) de Ars *magna,* con el fin de adaptarse a la tradición. Entre la primera y la segunda de tales artes Llull compuso gran número de escritos de carácter lógico y enciclopédico destinados a perfeccionar y a simplificar sus reglas y a introducir en ellas nuevo material y varios refinamientos lógicos.

Según la descripción de T. y J. Carreras Artau el Ars *Magna* primitiva consiste en la presentación de siete figuras, designadas con las letras A (que representa a Dios y los atributos divinos), S (el alma racional y sus potencias), T (los principios y los significados), V (las virtudes y los vicios), X (los opuestos o la predestinación), Y (la verdad) y Z (la falsedad). Las dos figuras últimas operan al modo de predicados metalógicos y no tienen, como las cinco primeras figuras, número ni gráfico. Cada una de las cinco figuras citadas da lugar a un círculo dividido en un cierto número de cámaras situadas alrededor de la letra. Así, la figura que corresponde a A está dividida en 16 cámaras representando las virtudes o atributos divinos a cada uno de los cuales está asimismo adscrita una letra (B: Bondad; C. Grandeza; D: Eternidad, etc.). Las combinaciones binarias de estos atributos dan lugar a 120 cámaras por medio de las cuales se producen múltiples combinaciones que engendran mecánicamente definiciones. El Ars *magna* última o definitiva consiste en la presentación de 9 principios (B, C, D, E, F, G, H, I, K) llamados principios absolutos (Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder, Sabiduría, Voluntad, Virtud, Verdad, Gloria) y 9 principios (representados con las mismas letras y reducibles a los anteriores) llamados principios relativos (diferencia, concordancia, contrariedad, principio, medio, fin, mayoridad, igualdad, minoridad). Hay también 9 cuestiones generales *(utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quo modo* y *cum quo),* 9 sujetos (Dios, ángel, cielo, hombre, imaginación, sensitiva, vegetativa, elementativa, instrumentativa) y 9 virtudes y vicios. Todo ello constituye el alfabeto o elementos básicos del cálculo. A base de los mismos se forman cuatro figuras. La primera figura es un círculo dividido en 9 cámaras con los principios o predicados absolutos mencionados. El sujeto y predicado en esta figura se convierten recíprocamente. La segunda figura consta de tres triángulos: el primero, el de la diferencia, concordancia y contrariedad; el segundo, el del principio, el medio y el fin; el tercero, el de la mayoridad, igualdad y minoridad. La tercera figura se compone de las dos anteriores figuras, de tal suerte que una misma letra puede representar dos conceptos de las figuras en cuestión (como bondad y concordancia). La cuarta figura tiene tres círculos concéntricos: uno —el mayor— fijo, y los otros dos giratorios. Esta figura abarca las tres anteriores, de modo que pueden establecerse las combinaciones mecánicas deseadas. Esta última figura puede considerarse como un ejemplo primitivo de máquina lógica. Nos hemos referido a este punto en el artículo sobre las máquinas (VÉASE) lógicas, en el cual hemos mencionado asimismo la conocida crítica de Leibniz, el cual —contrariamente a lo que proponía Llull, para quien su arte era un arte inventivo— señala que se trata de un simple método mecánico de exposición.

Llull introduce en su sistema una serie de definiciones y considera las cuestiones generales (cada una con varias especies) como reglas. Ello permite formar una tabla de 84 columnas; la cuarta figura se obtiene haciendo girar los círculos segundo y tercero. Se obtienen así 84 combinaciones ternarias encabezadas por igual número de columnas. En total, la tabla comprende 1.680 cámaras, cada una de las cuales responde —afirmativa o negativamente— a una cuestión. Se trata de cuestiones generales, pero el método de Llull puede extenderse también a las otras cuestiones, es decir, las que afectan a los sujetos, a las virtudes y a los vicios. Puede, pues, designarse este arte como un *ars combinatoria* (VÉASE) y un *calculus universalis.* En este sentido representa una muy notable anticipación a ciertas ideas modernas sobre los cálculos formalizados. Pero la separan de éstos considerables diferencias. En primer lugar, la sintaxis del cálculo aparece poco clara; en segundo, las reglas del cálculo equivalen a cuestiones; al fin, el cálculo se refiere a conceptos, lo que en un cálculo formalizado es inadmisible.

Advirtamos que el propósito que movió primeramente a Llull fue el de la demostración rigurosa de las verdades de la fe y que este propósito no lo abandonó nunca, pero que al introducir, según advierten T. y J. Carreras y Artau, las sistematizaciones presentadas en el *Arbre de Sciencia* (1298) y en la *Logica nova* (1303), la intención de Llull se amplió considerablemente hasta abarcar el conjunto de las ciencias.

Además de la obra citada, véase J. Carreras y Artau, *De Ramón Llull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal,* 1946. — E.-W. Platzeck, O. F. M., "La combinatoria luliana", *Revista de filosofía,* XII (1945), 575-609; XIII (1955), 125-65 (trad. esp. por J. Carreras Artau del trabajo publicado originariamente por el autor en *Franziskanische Studien,* [1952], 32-60, 377-407. — Martin Gardner, *Logic Machines and Diagrams,* 1958, Cap. I.

ARS NOVA, ARS VETUS. Véase LÓGICA.

ARTE. Todavía hoy puede usarse el término 'arte' en español (y otros idiomas modernos) en varios sentidos. Se habla del arte de vivir, del arte de escribir, del arte de pensar; 'arte' significa en este sentido una cierta virtud o habilidad para hacer o producir algo. Se habla de arte mecánica y de arte liberal. Se habla asimismo de bella arte y de bellas artes — en cuyo caso 'arte' es tomado, en sentido estético, como *"el* Arte". Estos significados no son totalmente independientes; los religa entre sí la idea de hacer, y especialmente de producir, algo de acuerdo con ciertos métodos o ciertos modelos — métodos y modelos que pueden, a su vez, descubrirse mediante arte. Esta simultánea multiplicidad y unidad de significado apareció ya en Grecia con el término τέχνη (usualmente traducido por "arte"), y existe en el vocablo latino *ars.* En el presente artículo describiremos algunas de las significaciones principales de 'arte' tomado por lo pronto

en el sentido más general, y nos referiremos luego al modo como en filosofía se trata la cuestión del arte concebido como designación general para las obras producidas en las llamadas "bellas artes".

El término τέχνη significó "arte" (en particular "arte manual"), "industria", "oficio". Se decía, así, de alguien que "sabía su arte" —su "oficio"—, por tener una habilidad particular y notoria. Platón habla, por ejemplo, de hacer algo con arte, μετὰ τέχνης, o sin arte, ἄνευ τέχνης *(Phaed.,* 89 D). Pero los ejemplos dados por Platón —siguiendo a Sócrates— relativos a la necesidad de hacer las cosas "con arte" se aplicaron bien pronto a un arte no manual, sino intelectual, al arte de la palabra o del razonamiento: ἡ περὶ τοὺς λόγους τέχνη *(Phaed.,* 90 A). El más alto era, pues, la ciencia, la filosofía, el saber y, en último término, la dialéctica. Pero como las otras actividades eran también artes, y como era arte asimismo la creación artística, la poesía, el término τέχνη estaba lleno de ambigüedad y sólo podía ser entendido a derechas dentro de un determinado contexto. Sin embargo, puede concluirse que τέχνη designaba un "modo de hacer [incluyendo en el hacer, el pensar] algo". Como tal "modo", implicaba la idea de un método o conjunto de reglas, habiendo tantas artes como tipos de objetos o de actividades y organizándose estas artes de una manera jerárquica, desde el arte manual u oficio hasta el supremo arte intelectual del pensar para alcanzar la verdad (y, de paso, regir la sociedad según esta verdad).

En Aristóteles hallamos similares maneras de entender nuestro término. Pero este autor intenta repetidas veces definir de modo más estricto el sentido de arte. Por lo pronto, en la *Metafísica* (A 1, 980 *b* 25) escribe que mientras los animales sólo tienen imágenes, φαντασιαί, y apenas experiencia, ἐμπειρία, los hombres se elevan hasta el arte, τέχνη, y hasta el razonamiento, λογισμός. Arte, τέχνη, y ciencia o saber, ἐπιστήμη, proceden de la experiencia, y no del azar, τύχη, pero hay arte y ciencia solamente cuando hay juicio sobre algo universal. No parece haber aquí distinción entre arte y ciencia. Pero en la *Eth. Nic. (* VI 3, 1139 *b* 15 sigs.) Aristóteles establece una distinción entre varios estados mediante los cuales el alma posee la verdad por afirmación o negación. Son los siguientes: arte, ciencia, saber práctico, filosofía y razón intuitiva. El arte se distingue de los otros cuatro en que es "un estado de capacidad para hacer algo", siempre que implique un curso verdadero de razonamiento, esto es, un método. El arte trata de algo que llega a ser. El arte no trata de lo que es necesario o de lo que no puede ser distinto de como es. Tampoco trata de la acción; solamente de la "producción". En cierto modo, claro está, todas las actividades en las que está implicada alguna producción son artes; por lo tanto, podría hablarse en principio del arte del estadista, porque se trata de producir una sociedad, y aun una "buena sociedad". Pero en sentido estricto sólo puede llamarse arte a un hacer tal como (y es ejemplo del propio Aristóteles) la arquitectura. El arte trata, según Aristóteles, de lo mismo de que trata el azar, pero hay que entender este último solamente en cuanto se distingue de lo necesario. Por lo demás, no debe suponerse que el arte en cuanto hacer excluya la sabiduría; en rigor, los más grandes artistas (como Fidias) poseen la sabiduría como forma más acabada del conocimiento *(ibíd.,* 1141 a 10).

Puede, claro está, seguir hablándose de arte mecánica o manual, de arte médica, de arte arquitectónica, etc. En cierto modo, además, lo que hoy día llamamos las artes (en cuanto bellas artes) tienen un componente manual que los griegos solían poner grandemente de relieve. Pero en los citados análisis aristotélicos hallamos ya la base para entender el término 'arte' como designando "el Arte" o conjunto de las bellas artes: pintura, escultura, poesía, arquitectura, música, para mencionar las cinco actividades artísticas clásicas. Fue en este sentido en que se debatió con frecuencia las relaciones entre el arte y la Naturaleza. Lo común en la mayor parte de los autores griegos —y, en rigor, hasta entrada la época moderna— era poner de relieve que el arte imita de algún modo la Naturaleza: h(τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν (Aristóteles, *Phys.,* II 2, 194 a 21) — ars *imi-tatur naturam, inquantum potest* (Santo Tomás, 1 *anal. 1* a). Ello no significaba que todos los autores estuvieran de acuerdo en la concepción platónica de la obra de arte como imitación de una imitación. Pero era común considerar la Naturaleza como "lo real" en tanto que el arte era siempre algo artificial y artificioso, bien que de un artificio "racional" en el sentido amplio de este término.

Durante la época del helenismo y en la Edad Media se tendió a entender el concepto de arte de nuevo en un sentido muy general. Un ejemplo lo tenemos en la concepción de las llamadas *artes liberales* en el *Trivium y Quadrivium* (v.), y en la distinción entre artes liberales y serviles (o manuales). En el Renacimiento y parte de la época moderna la distinción entre las artes como oficios y las artes como bellas artes no quedó siempre clara. De hecho, ha sido en época relativamente reciente cuando los filósofos han comenzado a usar el término 'arte' para referirse al Arte y han iniciado esfuerzos para desarrollar una filosofía del arte.

Actualmente se tiende en filosofía a usar nuestro vocablo casi exclusivamente en el último sentido. Diremos por ello algunas palabras acerca del problema del arte desde el punto de vista filosófico.

En lo que toca a la disciplina filosófica misma, la "filosofía del arte", se ha discutido sobre si ella tiene métodos y objetos propios distintos de otra disciplina filosófica que se ocupa asimismo del arte: la estética. Hay que confesar que los límites son imprecisos. Muchos de los libros que llevan títulos tales como "Estética" γ "Filosofía del arte" tratan, en rigor, de los mismos problemas. Puede, sin embargo, establecerse una distinción razonable. Mientras la estética trata de cuestiones relativas a ciertos valores (clásicamente, de lo bello; luego, de otros) y a ciertos lenguajes, dando como ejemplos habitualmente las llamadas "obras de arte", la filosofía del arte trata de estas obras desde un punto de vista filosófico apoyándose en investigaciones estéticas. En otros términos, puede decirse que mientras la estética es siempre más "formal", la filosofía.del arte es incomparablemente más "material". La filosofía del arte se halla situada, pues, entre la estética y la crítica del arte. La distinción aquí propuesta no pretente, claro está, agotar las diferencias, a veces muy sutiles, que existen entre varias disciplinas que de algún modo o de

otro se ocupan del arte. J.-P. Weber *(La psychologie de fart,* 1958, Introducción) ha indicado, por ejemplo, que hay que distinguir no solamente entre estética y filosofía del arte, sino entre cualquiera de ellas, la psicología del arte y la ciencia del arte. Según dicho autor, la estética se ocupa de ciertos juicios de apreciación en tanto que se aplican a ciertos valores (lo feo y lo bello); la filosofía del arte es una reflexión filosófica sobre el arte y no sobre los objetos artísticos como tales; la ciencia del arte se ocupa de las reglas (variables) que presiden a la elaboración de las obras de arte; la psicología del arte es el estudio de los estados de conciencia y de los fenómenos inconscientes que concurren a la creación y contemplación de la obra artística. Todas y cada una de estas disciplinas se distinguen, finalmente, de la crítica de arte, que estudia obras de arte en relación con principios establecidos por la estética (o por una determinada estética). Aunque el modo como aquí concebimos la filosofía del arte incluye partes de lo que el citado autor califica de psicología del arte, resulta de sus distinciones que la filosofía del arte se halla situada, de todos modos, entre la estética y la crítica.

Es posible, por supuesto, tratar bajo el epígrafe "filosofía del arte" ciertos problemas de carácter más general. En muchas ocasiones es indudable que los mismos problemas que se encuentran en las investigaciones estéticas son llevadas a cabo asimismo bajo el epígrafe "filosofía del arte". Lo común, empero, es que mientras la estética adopta un punto de vista más "teórico" (aunque nunca exclusivamente teórico), la filosofía del arte adopta un punto de vista más "empírico" (aunque nunca totalmente empírico). A modo de ejemplo, y complemento, discutiremos ahora brevemente tres cuestiones: la naturaleza del arte; la relación entre intuición y expresión, y la estructura de la obra de arte. Como los trataremos en forma predominantemente teórica, puede alegarse que sería mejor reservarlos para el artículo "Estética". Sin embargo, aun si se considera que los problemas en cuestión y la forma de tratarlos aquí pertenecen más bien a la estética que a la filosofía del arte —por lo menos si se tiene en cuenta el modo como han sido antes distinguidas estas disciplinas—, es legítimo incluirlos aquí, por cuanto todos ellos se refieren al modo como puede entenderse el arte. El artículo presente se titula, en efecto, *"Arte" y* no "Filosofía del arte". Ademas, por razones de comodidad nos hemos limitado en el artículo "Estética" a tratar de los sentidos del término y de diversas tendencias en estética. Puede, así, reservarse para el presente artículo el análisis de ciertos problemas que no es hacedero incluir en otros lugares de este *Diccionario.*

Muchas son las respuestas que se han dado a la pregunta sobre lo que es el arte. Cada una de las tendencias en estética suele dar a dicha pregunta una determinada respuesta. Aquí nos confinaremos a algunas tesis que han relacionado de algún modo la cuestión de la naturaleza del arte a la de la función que ejerce, o puede ejercer, el arte en la vida humana.

Algunos autores han declarado que el arte no proporciona ningún conocimiento de la realidad, a diferencia de la filosofía, y especialmente de la ciencia, que se consagran al conocimiento. Para apoyar esta tesis se suele indicar que el arte no es un "contemplar" (en el sentido general de "teoría"), sino un "hacer". El arte no pretende decir lo que es, o cómo es, o por qué es, sino hacer que algo sea. Esta tesis tiene mucho en su favor, pero topa con varias dificultades. Por un lado, aunque el arte no es, estrictamente hablando, conocimiento, puede proporcionar una cierta "imagen del mundo". Se puede, en efecto, "ver" el mundo de muy distintas maneras; verlo desde el punto de vista artístico o como materia para elaborar obras de arte es una de ellas. Se tiene, pues, un cierto conocimiento del mundo por medio del arte — y es lo que significa decir que el arte es una cierta "revelación" del mundo. Por otro lado, decir que el arte no es conocimiento es insuficiente, pues tampoco la religión es, estrictamente hablando, conocimiento (en el sentido filosófico y científico de este término) y, sin embargo, no es arte. Y decir que es un hacer es asimismo insuficiente, pues hay muchos tipos de hacer que no son arte.

Otros autores señalan que el arte es una forma de "evasión". Esta explicación es más psicológico-genética que filosófica. Lo mismo sucede con la idea según la cual el arte es una "necesidad" de la vida humana. En todas estas "explicaciones", además, lo que se explica —o intenta explicar— es la vida humana y no el arte. Más adecuada es la definición del arte como creación de valores — valores tales como lo bello (o, según los casos, lo feo), lo sublime, lo cómico, etc., etc. También nos parece más adecuada —y no necesariamente incompatible con la anterior— la tesis según la cual el arte es una forma de simbolización. Es menester, sin embargo, precisar cómo se entiende esta simbolización, e intentar ligarla con ciertos procesos emotivos. Las teorías puramente axiológicas, o puramente simbolistas, o puramente "emotivas" del arte dejan siempre escapar algunos elementos esenciales de éste. Es posible que la conjunción de estas teorías, en cambio, permita dar cuenta de la gran riqueza de manifestaciones del arte, tanto de la producción artística como del goce e interpretación de ésta.

La segunda cuestión aquí referida —la de la relación entre intuición y expresión— ha sido tratada desde diversos puntos de vista. Ciertos autores sostienen que el arte es esencialmente intuición y que, en último término, esta intuición es "inefable" o por lo menos "intraducibie". Los símbolos usados son entonces considerados como algo humanamente necesario, pero de alguna manera impuro. La intuición es aquí una especie de "forma pura" que usaría la expresión como una materia siempre inadecuada. Otros mantienen que el arte es esencialmente expresión y que lo que importa son los medios expresivos y lo que puede hacerse con ellos. Finalmente, otros declaran que intuición y expresión son igualmente necesarias. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo sobre Obra literaria (v.).

El último problema es el de la estructura de la obra de arte como objeto del juicio estético. Varias sentencias se han manifestado al respecto, de las cuales tres son especialmente corrientes: la que considera la obra de arte como algo hecho o como el producto de un hacer; la que la considera como el resultado de un proceso de simbolización y la que la concibe: como el término de una actividad expresiva. Cada una de estas tesis posee,

sin duda, sus particulares razones y hechos que la apoyan, pero a la vez cada una de ellas parece necesitar ser complementada por las otras. Es lo que ha visto Milton C. Nahm al señalar (art. y *op. cit. infra)* la necesidad de formular una teoría que, teniendo en cuenta las doctrinas anteriores en tanto que complementarias, no sea tampoco una mera composición ecléctica de ellas. Al respecto, Nahm ha señalado las siguientes seis características de la obra de arte, previas a toda ulterior interpretación: 1ª La obra de arte es, morfológicamente, una "forma significativa concreta": concreta en tanto que material; significativa en tanto que implicando signos; forma en tanto que expresada. 2ª La obra de arte es un "acontecimiento" realizado o actualizado por los poderes creadores del contemplador estético, una estructura que relaciona el artista y el contemplador de su obra. 3ª Las diferencias para los juicios de hecho (correspondientes a la obra de arte o artefacto en contraste con la obra de arte como "obra bella") son proporcionadas por las tres funciones de la estructura del arte: el hacer, el expresar y el simbolizar. 4ª Hay una "dirección" que va del mero artefacto a la obra de arte propiamente dicha, paralela a la dirección que va de los juicios de hecho a los juicios de valor. 5ª La característica anterior permite introducir las correcciones necesarias para evitar el nominalismo propio de los que sostienen el carácter "no significativo" de toda obra de arte como tal. 6ª Es preciso determinar siempre los "niveles" mediante los cuales la expresión genérica, el símbolo genérico y la acción genérica se dirigen hacia la individualización en lo que toca a los juicios de hechos.

Konrad Lang, *Das Wesen der Kunst,* 1901. — Richard Müller-Freienfels, *Psychologie der Kunst,* 1912 (I. *Allgemeine Grundlegung und Phychofogie des Kunstgeniessens;* II. *Psychologie des Kunstschaffens, des Stils and der Wertung;* III. *System der Künste. Die psychologischen Grundlagen der einzetnen Kunstzweige).* — Emil Utitz, *Grundlegung der allgemeinen Kunstunssenschaft,* 1914-1920. — Íd., íd., *Die Gegenständlichkeit des Kunstwerkes,* 1917. — Jacques Maritain, *Art et scolastique,* 1919 (trad. esp.: *Arte y escolástica,* 1945; otra trad., 1948). — G. Simmel, Zur *Philosophie der Kunst,* 1922. — De Witt Parker, *The Principies of Art,* 1926. — C. J. Ducasse, *The Philosophy of Art,* 1930. — Giovanni Gentile, *La filosofía dell'Arte,* 1931. — Heinrich Lützeler, *Einführung in die Philosophie der Kunst,* 1934. — Kurt Riezler, *Traktat vom Schönen. Zur Ontologie der Kunst,* 1935. — Rudolf Jancke, *Grundlegung zu einer Philosophie der Kunst,* 1936. — Georges Mottier, *Le phénomène de l'art,* 1936. — J. W. R. Purser, *Art and Truth,* 1937. — R. M. Ogden, *The Psychology of Art,* 1938. — R. G. Collingwood, *The Principies of Art,* 1938 (trad. esp.: *Los principios del arte,* 1960). — Othmar Sterzinger, *Grundlinien der Kunstpsychologie,* 2 vols. (I: *Die Sinnenwelt,* 1938. II: *Die innere Welt,* 1939). — G. Mottier, Art *et conscience. Essai sur la nature et la portée de l'acte esthétique,* 1944. — Luigi Stefanini, *Metafísica dell'Arte e altri saggi,* 1948. — E. de Bruyne, *Philosophie van de kunst,* 1948. — Th. Munro, *The Arts and Their Intenelations,* 1949. — S. K. Langer, *Feeling and Form. A. Theory of Art,* 1953. — A. P. Uskenko, *Dinamics of Art,* 1953. — E. Vivas, *Creation and Discovery,* 1955. — S. K. Langer, *Problems of Art,* 1957. — Milton C. Nahm, "Structure and the Judgment of Art", *Journal of Philosophy,* XLV (1948), reimp. en *The Artist as Creator.* An *Esay of Human Freedom,* 1946, págs. 241-69. — Helmut Kuhn, *Die Kulturfunktion der Kunst,* 2 vols., 1931. — Íd., íd., *Wesen und Wirken des Kunstwerks,* 1960. — Paul Weiss, *The World of Art,* 1961. — Véase también bibliografía de ESTÉTICA. — Sobre filosofía y poesía, véase Jacques Maritain (en colaboración con Raïssa Maritain), *Situation de la poésie,* 1938 (trad. esp.: *Situación de la poesía,* 1946). — María Zambrano, *Filosofía y poesía,* 1939. — Roger Caillois, *Les Impostures de la poésie,* 1943. — Sobre la relación entre la ciencia y la poesía: I. A. Richards, *Science and Poetry,* 1926. — Pius Servien, *Science et Poesie,* 1947. — Martin Christopher Johnson, *Art and Scientific Thought. Historical Studies Towards a Modem Revision of Their Antagonism,* 1949. — M. Rieser, *Analyse des poetischen Denkens,* 1954. — V. Fatone, *Filosofía y poesía,* 1955. — J. Ferrater Mora, "Reflexiones sobre la poesía", en *Cuestiones disputadas,* 1955, págs. 93-102. — Respecto al concepto de lo bello véase bibliografía del artículo BELLO.

ARTES LIBERALES. Véase RETÓRICA, TRIVIUM Y QUADRIVIUM.

ARTES SERMOCINALES. Véase GRAMÁTICA ESPECULATIVA, TRIVIUM Y QUADRIVIUM.

ARRIANO de Nicomedia (Bitinia), vivió hacia fines del siglo I. Discípulo de Epicteto, ha sido llamado a veces "el segundo Jenofonte" no sólo por haber combinado su actividad práctica de funcionario con la reflexión filosófica, sino también porque tuvo con respecto a su maestro la misma relación que Jenofonte con respecto a Sócrates: a Arriano se debe, en efecto, el haber trasmitido las doctrinas de Epicteto manifestadas en sus *Diatribas* o *Disertaciones.* Arriano se ocupó principalmente de desarrollar el aspecto ético-práctico del nuevo estoicismo, con fuerte tendencia a los rasgos protrépticos o exhortativos, pero no descuidó enteramente la parte física de la doctrina estoica, como lo muestra un fragmento conservado de una obra sobre meteorología.

Véase la bibliografía de EPICTETO. El fragmento meteorológico ha sido conservado en el *Florilegio* de Estobeo. Véase E. Bolla, *Arriano di Nicomedia,* 1890. — K. Hartmann, "Arrianos und Epiktet", *Neue Jahrbücher,* XV (195), 248-75.

ASCETISMO. El significado primario del término ἄσκησις, a base del cual se ha formado el vocablo 'ascetismo', es el de *entrenamiento* con vistas a estar en forma para determinados ejercicios atleticos. Este sentido corporal se extendió hasta abarcar un significado espiritual: el ascetismo fue entendido como un entrenamiento para fines espirituales. Ello ocurrió no solamente dentro del cristianismo, sino ya dentro de la cultura pagana helénica o, mejor, helenística (Cfr. por ejemplo lo que dice acerca del ascetismo Epicteto en los *Discursos,* III xii). Ahora bien, es necesario aclarar en qué consiste esta forma segunda de ascetismo. Como la misma se extendió sobre todo dentro del cristianismo, las discusiones sobre el ascetismo suelen referirse al ascetismo cristiano o a formas derivadas de él. Así lo haremos en lo sucesivo, aun cuando hay que reconocer que puede hablarse de distintos tipos de ascetismo: budista, judío, pagano, cristiano, etc.

Ante todo, conviene distinguir entre el ascetismo y otras manifestaciones usualmente confundidas con él: por ejemplo, la austeridad y el misti-

cismo. El ascetismo no es propiamente hablando la austeridad en el sentido de que con la sola austeridad no se consiguen los fines de santidad que el ascetismo se propone. No es tampoco el misticismo, pues aunque se reconoce que el misticismo implica el ascetismo, se rechaza la implicación contraria. Por este motivo el ascetismo rechaza la mortificación *por* la mortificación y la acepta solamente cuando puede considerarse como una subordinación de los apetitos inferiores a la voluntad de Dios. El ascetismo puede así definirse como una práctica de lo espiritual, como una serie de ejercicios espirituales destinados a adquirir un cierto *hábito* que puede colocar al hombre en el camino de la santidad.

Las definiciones anteriores muestran que la insistencia sobre k exageración de los sacrificios corporales constituye una errada interpretación del ascetismo. Para entender éste hay que averiguar, además, su función en la vida humana y el tipo de vida a que el ascetismo se aplica o puede aplicarse. Esta última cuestión fue debatida por Nietzsche, especialmente en la parte III ("¿Qué significan los ideales ascéticos?") de su *Genealogía de la moral.* Nietzsche manifiesta que los ideales ascéticos —sobre todo si son ideales tales como los "clásicos" de pobreza, humildad y castidad— tienen escasa significación para un artista. Los ideales ascéticos tienen su origen en los "instintos de autoconservación" y de profilaxis que caracterizan la "vida decadente". Son, pues, ideales de conservación y no de abundancia de vida. El ideal ascético quiere reducir a él todos los demás ideales. En este sentido debe ser evitado como cercenador y castrador de la voluntad. Sin embargo, puede ocurrir que el ideal ascético requiera esfuerzo, en cuyo caso resulta "honorable". En todo caso, revela el "vacío" del hombre.

Como en otros puntos capitales de índole psicológico-moral, Max Scheler aprovecha ciertas intuiciones de Nietzsche a la vez que combate sus desviaciones. Lo que Nietzsche supone acerca del ascetismo no corresponde, según Scheler, a todo ascetismo. En *El resentimiento en la moral* Scheler distingue, en efecto, entre dos tipos de ascetismo: el cristiano y el griego. Mientras el primero eleva la capacidad de goce por constituir la aspiración a "conseguir el máximo goce de lo agradable con el menor número posible de cosas agradables y, sobre todo, de cosas útiles", el segundo reduce dicha capacidad por efectuar la aspiración en sentido inverso. Según esto, el ascetismo antiguo y cristiano subordinan el valor vital al valor espiritual, en tanto que el ascetismo moderno subordina el valor vital al de utilidad.

Las definiciones de Scheler implican no solamente una distinción, sino también una contraposición entre los dos tipos citados de ascetismo. La base para ello se encuentra en la investigación efectuada por Max Weber sobre el ascetismo y en la oposición por dicho autor presentada entre el *ascetismo extramundano (ausserweltlíche Askese),* consistente en retirarse del mundo, y el *ascetismo intramundano (innerweltliche Askese),* consistente en practicar la abstención dentro de este mundo. Tal oposición es estudiada sobre todo en el trabajo de M. Weber titulado "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" *(Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* XX y XXI, 1904-5; reimp. en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* I, 1920). El ascetismo ultramundano corresponde a una ética a la vez anti-eudemonista, anti-hedonista y fuertemente pro-adquisitiva: es la ética del capitalismo moderno en tanto que surgió impulsado por varios grupos protestantes. Max Weber distingue, en efecto, entre varias formas de ascetismo ultramundano correspondiendo a varias formas de protestantismo ascético: calvinista, pietista, metodista y sectas surgidas del movimiento baptista (por ejemplo, cuáqueros). E. Troeltsch acepta en su libro *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906, 4ª ed., 1925; trad. esp.: El *protestantismo y el mundo moderno,* 1951) las ideas fundamentales de Weber al respecto, pero divide a su vez el ascetismo que se manifiesta en lo que llama la cultura autoritaria eclesiástica cristiano-medieval en dos formas: el ascetismo místico-quietista que disuelve todo lo sensible finito en lo eterno supraterrenal, y el ascetismo metódico-disciplinario que encauza el obrar hacia los fines ultraterrenos de la vida. Cuando esta última forma suprime el monacato y el apartamiento efectivo del mundo, se convierte en lo que Weber llamaba el ascetismo ultramundano. Pero el vocablo 'ultramundano' designa sólo imperfectamente esta forma de ascetismo si tenemos en cuenta que en las iglesias protestantes en *las* cuales se desenvolvió —luteranos y calvinistas— el propósito explícito en los comienzos no fue el subrayar los valores de este mundo, sino, por el contrario, el intentar suprimir todo compromiso entre los valores de este mundo y los del otro. La intramundanidad sería, pues, una consecuencia de la mencionada acción ascética metódica, pero no el punto de partida de ella.

Además de las obras citadas en el texto véase: A. Auer, *Die philosophischen Grundlagen der Askese,* s/f. (1946). — J. Lindworsky, *Psychologie der Ascèse, Denken voor eein psychologischejuiste Ascese,* 1948. — H. Fichtenau, *Askese und Laster in der Anschauung des Mtttelalters,* 1948. — F. D. Duffey, *Psychiatry and Asceticism,* 1950. — Renzo Titone, *Ascesi e personalità,* 1957 (influencia de la actitud ascética sobre el desarrollo, psicológico). — B. L, Hijmans ΆΣΚΗΣΙΣ. *Notes on Epictetus Educational System,* 1959 [Wijsgerigen Teksten en Studies, 2].

ASCLEPIADES de Prusa o de Quios (Bitinia) (siglo I antes de J. C.) se consagró, como discípulo de Epicuro, a la medicina y desarrolló las doctrinas de su maestro especialmente en la psicología y en la física. En lo primero acentuó la importancia de los sentidos frente a la actividad llamada racional, con lo cual llevó a un extremo el empirismo radical característico de la escuela epicúrea. En lo segundo, desarrolló la doctrina de los ἄναρμοι ὄγκοι (el mismo concepto que hemos encontrado en el académico Heráclides Póntico) separados por los espacios vacíos o poros, πόροι, pero manteniendo, contrariamente a Heráclides, la concepción puramente mecánico-causal de su interacción.

Fragmentos de Asclepiades en *Fragmenta digestae et cur. Ch. G. Gumpert, praefatus est Ch.* G. Gruner, Wimariae, 1794. — G. M. Raynaud, *De Asclepiade Bithyno medico ac philosopha* 1862 (tesis). — H. v. Vilas, *Der Arzt und Philosoph A. von Bithynien,* 1893. — Artículos por R. A. Fritzsche *(Rheinisches Museum,*

1902), W. A. Heidel *(Transactions of the American Philological Association,* 1910), y M. Wellmann *(Neue Jahrbücher,* 1908 y *Philologische Untersuchungen,* 1913). Artículo de M. Wellmann sobre Asclepiades (Asklepiades, 39) en Pauly-Wissowa.

ASCLEPIODOTO DE ALEJANDRÍA *(fl.* 450), miembro de la escuela de Alejandría del neoplatonismo (VÉASE), fue discípulo de Proclo. Como Marino, Asclepiodoto manifestó por un lado un interés metafísico-especulativo y por el otro un interés científico. A diferencia de Marino, sin embargo, este último interés no se limitaba en Asclepiodoto a la matemática, sino que tenía carácter enciclopédico, incluyendo la música, la astronomía y diversas ciencias naturales, especialmente la medicina. De hecho, Asclepiodoto fue un típico representante de lo que se llamaba la tendencia erudita alejandrina. En cuanto al interés metafísico-especulativo, era al parecer de naturaleza más sobria que la usual en otros miembros de la escuela. La propia tendencia a la magia aparecía en Asclepiodoto como la manifestación de una creencia en la posibilidad de manipular y dominar los fenómenos de la Naturaleza más bien que como un subproducto de ciertas concepciones religiosas. Algunos autores suponen, sin embargo, que la corriente erudita y la especulativa en Asclepiodoto no se mezclaron. Se atribuye a Asclepiodoto un comentario al *Timeo.*

Véase A. Dain, "Les Manuscrits d'Asclepiodote le philosophe", *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire ancienne,* LX (1943), 341-360. — Artículo de J. Freudenthal sobre Asclepiodoto (Asklepiodotos, 11) en Pauly-Wissowa.

ASEIDAD. Véase A SE.

ASENTIMIENTO. El asentimiento es considerado en general como cl acto de aceptación de cualquier proposición o percepción. De un modo más preciso, se define como la aceptación de una proposición que pertenece al orden de la fe. En todo caso, el asentimiento es estimado generalmente como un acto que forma parte del juicio. Los estoicos, sobre todo, consideraban la llamada συγκατάθεσις, *adsensio,* como el acto de reconocimiento de algo en tanto que verdadero; por lo tanto, el asentir era una acción de la voluntad judicativa. A diferencia de los escépticos, que dejaban indeterminado el asentimiento, los estoicos acentuaban su carácter activo y aun su necesidad para completar el juicio. Santo Tomás distinguió entre el asentimiento de una evidencia en sí y el asentimiento de una proposición evidente en su conexión con otra. Este último tipo de asentimiento es el propio tanto de las ciencias como de las verdades de la fe (S. *theol,* II-II[a], q. I, art. 4). Ahora bien, el asentimiento es para Santo Tomás un acto del intelecto, a diferencia del consentimiento, que es un acto de la voluntad. Sin embargo, puede decirse con toda propiedad que el intelecto asiente de un modo necesario a los principios evidentes por sí mismos y al rechazo de la contradicción en sí misma. De un modo más explícito y detallado ha elaborado Newman (VÉASE) una doctrina del asentimiento. Éste es considerado primariamente por Newman como el acto de asentir a proposiciones, como la "aprehensión" de proposiciones. No puede decirse, con todo, que los dos modos de acción mental implicados en el acto de asentir sean equivalentes. Como Newman dice, usan las mismas palabras y tienen el mismo origen, pero desembocan en resultados muy diferentes (Cfr. An Essay in Aid *of a Grammar of Assent,* 1870, págs. 34 y sigs.) De ahí la distinción precisa establecida por Newman entre un *asentimiento nocional* o (asentimiento a nociones) y un *asentimiento real* (o asentimiento a cosas), asentimiento de carácter "más fuerte" que el anterior, aunque sin garantizar por ello la existencia de las cosas a las cuales se asiente. El asentimiento nocional puede ser considerado, a su vez, bajo cinco respectos: como *profesión* —asentimiento débil y superficial—, como *creencia* —afirmación de que no hay duda de que algo es así—, *opinión* —aceptación espontánea de una proposición—, *presunción* —asentimiento a primeros principios— y *especulación* —entendida como aceptación consciente de una proposición como verdadera— *(op. cit.,* págs. 40 y siguientes). El asentimiento real —centro de la filosofía de Newman— es de tal tipo que, aunque no intrínsecamente operativo, afecta incidentalmente a la práctica *(op. cit.,* pág. 86). Por eso lo que Newman llama el asentimiento religioso es el acto de asentir a un dogma de fe, es decir, el acto de asentir realmente a él, a diferencia del asentimiento teológico, que es sólo de carácter nocional *(op. cit.,* pág. 95).

Véase Francis M. Tyrrell, *The Rôle of Assent in Judgment: A Thomistic Study,* 1948.

ASERCIÓN. En algunos textos lógicos se ha introducido un signo —propuesto por Frege— que se llama signo *de aserción:* es el signo '|— '. Este signo se lee 'Es el caso que', 'Se afirma que", 'Se establece que'. En muchos casos el signo no es usado por suponerse implícitamente que todas las fórmulas introducidas son objeto de aserción. El signo contrario a '|— ' es el signo ' —| ', usado por Lukasiewicz, siguiendo una sugerencia de Ivo Thomas, como signo *de rechazo. ' — |'* se lee 'Se rechaza que'.

En su obra *La logique de l'assertion pure* (1950), Jean de la Harpe ha presentado un cálculo basado en los dos símbolos Ά' y 'E', los cuales se leen respectivamente 'queda establecido que' y 'queda excluido que'. El fundamento de tal cálculo radica en la distinción entre aserción de una proposición y su contenido (o lexis). Así, la expresión *'Ap'* designa la aserción de P, y la expresión *'AAp'* designa la aserción de la aserción de *P* (o 'queda establecido que *p* queda establecido').

ASERTÓRICO. El uso actual en la literatura filosófica del término 'asertórico' procede principalmente de la expresión kantiana 'juicio asertórico'. Éste juicio es uno de los tres tipos de juicios en que, según Kant, se expresa la Modalidad (VÉASE), y consiste en la afirmación simple 'S es P', "acompañada de la conciencia de la realidad". Los textos lógicos más difundidos del siglo XIX han empleado el citado término en la misma acepción. Lo emplea también Pfänder en su *Lógica,* definiéndolo como la forma de un juicio en el cual se afirma o niega que S es efectivamente P. En el vocabulario de Pfänder a que nos hemos referido en Modalidad, "el peso lógico" del juicio asertórico es "pleno y sin atenuación alguna".

El término 'asertórico' no es usado, en cambio, ni por los lógicos simbó-

lieos contemporáneos ni por los lógicos afectos a la lógica tradicional. Estos últimos arguyen que la clasificación kantiana de los juicios de modalidad en asertóricos, problemáticos y apodícticos destruye la división tradicional de las proposiciones (véase PROPOSICIÓN) en simples o absolutas y *de messe.* En efecto, la proposición asertórica es una proposición *de inesse* en la cual no hay ningún modo que afecte a la cópula. Por lo tanto, las proposiciones asertóricas deberían excluirse de lo modal. Ahora bien, Kant podría argüir que habla de juicios y no de proposiciones y aun que los juicios en su sentido no son exclusivamente objetos de la lógica, sino en gran parte de la teoría del conocimiento. En tal caso, lo asertórico sería un modo de afirmación, aunque es obvio que habría entonces, como sugiere Maritain, "un abuso de lenguaje" en su empleo de tal término.

La concepción hegeliana de los juicios asertóricos sigue la inspiración kantiana, pero se sale aun más que ella del campo de la lógica. Lo mismo ocurre con su concepción de los otros tipos de juicio. Hegel define, en efecto, todos los juicios desde su especial punto de vista metafísico; así, el juicio asertórico es para dicho filósofo un juicio inmediato cuyo sujeto es un individuo concreto y cuyo predicado expresa la relación con su realidad o determinabilidad de su concepto *(Logik,* I Abs. II Kap. D.a; Glockner, 5, 112-12); el juicio apodíctico es un juicio inmediato cuyo sujeto es lo general *(ibíd.,* D.a.; Glöckner, 5. 116-18), etc., etc. No creemos, pues, necesario referirnos más extensamente a tales concepciones, pues ni son necesarias para la comprensión del problema lógico ni tampoco son bastante iluminadores para entender la propia metafísica hegeliana.

ASIMETRÍA. Véase RELACIÓN.

ASMUS (VALENTÍN FÉRDINANDOVITCH) nac. (1894), estudió en la Universidad de Kiev; desde 1939 es profesor de filosofía en la Universidad de Moscú. En 1943 recibió el Premio Stalin por su contribución a la *Historia soviética de la filosofía* (1940 y sigs.). Sus principales trabajos filosóficos versan sobre la lógica. Su *Lógica (* 1947) fue violentamente atacada tan pronto como salió de las prensas y en el año siguiente por contener, según el Ministro de Educación de la época, Kaftanov, material "formal y apolítico". La lógica de Asmus, en efecto, aunque sumamente "moderada", constituía una novedad por la importancia dada al carácter formal de la lógica y la escasa referencia a la dialéctica y sus leyes. La situación de Asmus cambió al respecto, con motivo de los artículos de Stalin (1950) sobre la lingüística (véase FILOSOFÍA SOVIÉTICA). Aunque crítico del "idealismo burgués contemporáneo" —en el cual incluye prácticamente todas las filosofías contemporáneas—, Asmus ha expuesto con más objetividad que la mayor parte de los filósofos soviéticos los desarrollos modernos de la lógica *(Voprosiy Filosofii* [1955], págs. 192-284; Cfr. también su libro sobre la doctrina de la prueba, *infra).*

Obras principales: *Dialéktitchéskly matérializm i logika,* 1924 *(Materialismo dialéctico y lógica). — Marks i burguazníy istorizm,* 1933 *(Marx y él historicismo burgués). — Logika,* 1947. — *Utchénié logiki o dokazatéllstvé i oprovérgénii,* 1954 *(La doctrina lógica de la prueba y la refutación). — Dékart,* 1956 *(Descartes).*

ASNO DE BURIDÁN. Con este nombre se atribuye a Juan Buridán (v.) la formulación del siguiente problema — o paradoja: "Un asno que tuviese ante sí, y exactamente a la misma distancia, dos haces de heno exactamente iguales, no podría manifestar preferencia por uno más que por otro y, por lo tanto, moriría de hambre." La paradoja ha sido formulada para mostrar la dificultad del problema del libre albedrío (VÉASE) cuando éste se reduce a un li*berum arbitrium indifferentiae.* De no haber una preferencia, no puede haber elección.

Una discusión adecuada de la paradoja llevaría muy lejos. Por lo pronto, se puede preguntar si es legítimo tomar como base un hecho empíricamente imposible. Luego, se puede argüir que pueden existir ciertas preferencias no manifestadas en la situación tal como ha sido descrita: por ejemplo, la preferencia a no morirse de hambre, lo cual induciría al asno a comer *cualquiera* de los dos haces de heno. Finalmente, se puede alegar que las elecciones no necesitan ser siempre razonables. En cualquier caso, sin embargo, hay que reconocer que la paradoja del asno de Buridán es sumamente instructiva: analizarla como es debido requiere revisar por entero las difíciles nociones de elección, preferencia, razón, voluntad y libertad.

Nicholas Rescher (art. *cit. infra),* que ha estudiado más a fondo que nadie la historia y la lógica de la citada paradoja, ha puesto de relieve que ésta tiene una antigua historia. Ésta puede resumirse en tres fases: el período griego, el árabe y el cristiano-medieval-escolástico. En la primera fase la paradoja tiene una forma cosmológica y se halla fundada en el problema del equilibrio — del supuesto equilibrio físico de la Tierra entre elementos iguales. Esta cuestión fue tratada por varios autores, tales como Anaximandro y Aristóteles *(De cáelo,* II 13) — quien discute asimismo, por similitud, el problema de las motivaciones iguales. Posiblemente a través de los comentaristas del Estagirita el problema pasó a los árabes. Algazel lo trató desde un punto de vista teológico, planteándose el problema de la Voluntad divina y de la razón (caso de haberla) de haber preferido un mundo más bien que otro. Al critizar a Algazel, Averroes se ocupó asimismo del problema y lo mismo Santo Tomás (S. *theol,* I-II, q. XIII). Sin embargo, los escolásticos dieron a la discusión un giro ético — el mismo que aparece en la formulación que hoy se considera clásica. Buridán mismo se ocupó del asunto en este sentido, justamente al comentar el tratado aristolélico *De caelo,* pero no habló de un asno, sino de un perro, por lo que, si se quiere seguir atribuyendo a Buridán el origen de la paradoja habría que hablar del "Perro de Buridán". En la época moderna, todos los que se han ocupado de la paradoja lo han hecho en sentido ético — y también, de un modo más general, antropológico-filosófico. Se puede decir que todos los que han tratado la cuestión de la libertad —prácticamente, todos los autores modernos— han introducido, más o menos explícitamente, la paradoja del asno de Buridán. Esta paradoja está implícita en la mayor parte de los debates entre los deterministas y los antideterministas. Era inevitable que en el curso de estos debates se reintrodujeran cuestiones cosmológicas y teológicas, pero en un sentido y una for-

ma distintos de las tratadas por los filósofos antiguos y árabes. En la época actual, la paradoja puede ser examinada —como lo ha hecho el citado Rescher— en estrecha relación con la cuestión de "la distribución azarosa" y, por lo tanto, en conexión con cuestiones suscitadas por la probabilidad (VÉASE).

Nicholas Rescher "Choice Without Préférence. A Study of the History and of the Logic of the Problem of 'Buridan's Ass , *Kant-Studien,* LI (1959-1960), 142-75 (también en separata).

ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO. El uso del concepto de asociación en psicología es muy antiguo. Claros precedentes del mismo se encuentran en Aristóteles, cuando en su tratado *De memoria et reminiscentia,* II 451 b 10 sigs.) presentó un principio de asociación en las dos formas principales de la asociación por semejanza y asociación por contigüidad. Esta tesis fue aceptada y desarrollada por los comentaristas del Estagirita y por muchos escolásticos medievales. El asunto fue dilucidado, además, con considerable detalle por Juan Luis Vives en su *De anima et vita.* Por lo tanto, no puede decirse que solamente con los filósofos modernos y especialmente con los filósofos y psicólogos de fines del siglo XVIII y del XIX haya aparecido un concepto de asociación. Entre los filósofos modernos trataron el problema Hobbes, y especialmente Locke (con su concepción de la "asociación de las ideas") y Berkeley. Ahora bien, es ya tradicional admitir que solamente con Hume, por un lado, y con el trabajo de análisis filosófico y psicológico de Hartley, Priestley, James Mili, John Stuart Mill y A. Bain por el otro, el concepto psicológico de asociación ha alcanzado una madurez suficiente y, además, ha permitido construir a base de él toda una teoría de contenido primariamente psicológico, pero de intención filosófica: el asociacionismo.

En su *Enquiry* (III), por ejemplo, Hume manifiesta que "es evidente que hay un principio de conexión entre los diferentes pensamientos o ideas de la mente, y que en su aparición a la memoria o imaginación se introducen unos a otros con cierto método y regularidad". De hecho, hay no uno, sino varios principios de conexión, de los cuales tres son predominantes: la *semejanza,* la *contigüidad* (en el tiempo o espacio) y la *causa y efecto.* El principio de *contraste* o *contrariedad* es considerado por Hume como una mezcla de los principios de causación y semejanza. Esta doctrina es elaborada con más detalle en el Libro I del *Treatise (* especialmente Parte I, sec. iv), pero los tipos de conexión siguen siendo los mismos. Ahora bien, aunque la base de la teoría de Hume era psicológica, su interés era predominantemente epistemológico. El giro hacia lo psicológico y el intento de fundamentar un asociacionismo en la psicología es, en cambio, evidente en Hartley (*Observations on Man,* 1749, Parte I), a quien siguió James Mill *(Analysis of the Phenomena of the Human Mind,* 1829, *passim;* Cfr. sobre todo la ed. de 1869 en 2 vols., ed. J. S. Mill) y —en parte— John Stuart Mill y A. Bain. Los tipos de conexión establecidos por Hume y Hartley fueron transformados en las leyes clásicas del asociacionismo psicológico (*contigüidad, semejanza, contraste) y* ampliadas con otras leyes complementarias *(frecuencia, simultaneidad, intensidad,* etc.). Hay que distinguir entre el asociacionismo psicológico, que pretende limitarse a una descripción de las conexiones entre procesos mentales, y el asociacionismo filosófico, que está relacionado con el atomismo *(en sentido amplio)* y se ha contrapuesto con frecuencia al estructuralismo (véase ESTRUCTURA.) y al totalismo. Aunque algunos asociacionistas psicológicos tendieron a ampliar sus teorías al conjunto de la filosofía, cuando menos de la filosofía natural, el primer tipo de asociacionismo no ha implicado forzosamente el segundo. La doctrina asociacionista ha sido criticada por varios autores. Algunos (como Bradley, Adamson, Stout, James, los miembros de la Escuela de Würzburgo [VÉASE] etc.), han aducido razones basadas en una crítica analítica de los procesos psíquicos. El argumento principal lanzado a este respecto contra el asociacionismo ha sido la advertencia de que en los procesos psíquicos hay una *dirección,* llevada a cabo por el pensamiento o regida por otras "tendencias determinantes". Otros (como los psicólogos estructuralistas: Köhler, Lewin, etc.) han aducido experiencias en las cuales se ha mostrado que los hábitos no producen acción, que la conducta tiene un propósito o que hay reacciones a relaciones, cosa que no tiene en cuenta ni puede explicar el asociacionismo. Ello no quiere decir, sin embargo, que el asociacionismo haya sido enteramente abandonado en psicología. Por un lado, el behaviorismo y la llamada psicología objetiva han adoptado muchas conclusiones del asociacionismo, aun cuando refinando esta doctrina mediante experimentos y críticas analíticas. Por otro lado, el propio estructuralismo no niega totalmente el proceso asociativo, sino que rechaza los fundamentos atomistas atribuidos al mismo y especialmente la tendencia manifestada por los asociacionistas clásicos a basar sus explicaciones en puras combinaciones mecánicas sin hacer intervenir tendencias o propósitos.

Además de las obras clásicas de los autores citados en el texto del artículo, véanse Ch. G. Bardili, *Ueber die Gesetze der Ideenassoziation,* 1796. — Luigi Ferri, *La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours,* 1883. — G. Ascnaffenburg, *Experimentelle Studien über Assoziation,* 1896-97. — D. F. Markus, *Die Assoziationstheorien im* XVIII *Jahrhundert,* 1901 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, XV]. — E. Claparède, *L'association des idées,* 1902. — M. Bork, *Ueber neuere Assoziationstheorien,* 1917. — Howard C. Warren, A *History of the Association Psychology,* 1921. — G. Lunk, *Die Stellung der Assoziation im Seelenleben,* 1929. — Sobre el concepto de asociación en Leibniz, B. Franzel, *Der Assoziationsbegriff bei Leibniz,* 1898.

ASTRADA (CARLOS), nacido en Córdoba (Argentina) en 1894, es profesor en las Universidades de La Plata y Buenos Aires. Influido en sus primeros tiempos por la escuela de Marburgo, se orientó luego, tras haber recibido en Colonia y Friburgo las enseñanzas de Scheler, Husserl y Heidegger, hacia la filosofía existencial. Astrada trabaja dentro del marco de las posibilidades de la problemática de Heidegger, sobre todo en la idea del papel fundamental que desempeña el riesgo existencial, centrado en el concepto del juego como resorte decisivo en la especulación

metafísica. Este juego debe, sin embargo, ser entendido como un juego total, es decir, como un juego existencial que crea su propio ámbito y desencadena un proceso propio.

Dentro de la ontología de signo heideggeriano, Astrada se interesa por la constitución concreta —especialmente histórica— de la Existencia *(Dasein,* véase EXISTENCIA) y de la relación de ésta con las cosas; con ello se manifiesta una preocupación por ciertas estructuras que Heidegger había descuidado, atento sólo a la descripción de los caracteres fundamentales de la Existencia y de su preparación para una ontología fundamental.

Obras principales: *El problema epistemológico en la filosofía actual,* 1927. — *El juego existencial,* 1933. — *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial,* 1936. — *Là ética formal y los valores,* 1938. — *El juego metafísico,* 1942. — *Temporalidad,* 1943. — *Sociología de la guerra y filosofía de la paz,* 1948. — *Ser, humanismo, "existencialismo". Una aproximación a Heidegger,* 1949. — *Destino de la libertad,* 1951. — *La revolución existencialista,* 1952. — Marx y Hegel, *Trabajo y alineación en la "Fenomenología" y en los "manuscritos",* 1958. — *Humanismo y dialéctica de la libertad,* 1960. — *Dialéctica y positivismo lógico,* 1961 [Cuadernos de "Humanitas", 9].

ATARAXIA, ἀταραξία, se traduce por 'ausencia de inquietud', 'tranquilidad de ánimo', 'imperturbabilidad'. Demócrito usó el término ἀταραξία al declarar que "la felicidad es placer, bienestar, armonía, simetría y ataraxia" (Diels A 167, 15-8). Pero fueron los epicúreos, los estoicos y los escépticos quienes colocaron la noción de ataraxia en el centro de su pensamiento. Según el índice proporcionado por C. J. de Vogel *(Greek Philo-sophy,* III, 1959), la noción en cuestión fue tratada especialmente por Epicuro, Epicteto, Pirrón y Arcesilao (VÉANSE). Según Epicuro, la felicidad se obtiene mediante la ἀπονία (ausencia de pena o dolor) y por la ataraxia. De ellas gozan los dioses, los cuales no se ocupan ni del gobierno del cosmos ni de los asuntos humanos (Diog. L. X 139; también, "Carta a Mene-ceo", *apud ibíd.,* X 128). La ataraxia es para Epicuro un equilibrio permanente en el alma y en el cuerpo *(ibíd.,* X 136). Para Epicuro hay que atenerse, para obtener la felicidad, a la ataraxia, pero también a la ἀλυπία (ausencia de pena), a la ἀφοβία (ausencia de temor) y a la ἀπάθεια, apatía, ausencia de pasiones); todas ellas constituyen simplemente la libertad, ἀπλῶς ἐλευτερία *(Diat.,* IV 3, 1-8). La ataraxia es para Pirrón la culminación de la suspensión del juicio (véase EPOCHÉ); hay que practicar éste para alcanzar aquélla (Diog. L. X 66), cosa que sólo puede hacer un hombre capaz de vivir sin preferencias. En cambio, Arcesilao *(apud* Sexto, *Hyp., 1* 232) consideró la ataraxia como síntoma de la suspensión del juicio y no como su coronamiento.

La noción de ataraxia se funda en los mismos supuestos y suscita los mismos problemas que las nociones afines empleadas por los filósofos mencionados. Se funda en (1) la división, sobre todo elaborada por los estoicos, entre lo que está en nuestra mano y lo exterior a nosotros, y en la suposición de que lo último incluye las "pasiones"; (2) en la confianza de que el hombre como ser racional (o cuando menos los filósofos como seres eminentemente racionales) son capaces de conseguir la eliminación de las perturbaciones; y (3) en la idea de que la tranquilidad es (cuando menos moralmente) mejor que la experiencia. Los problemas que suscita son principalmente los de si tales supuestos son tan aceptables, tan claros o, en último término, tan deseables como se imagina. Además, suscita el problema de si una definición de la "libertad" como la apuntada por Epicuro no es excesivamente "negativa".

ATENAS (ESCUELA DE). En la historia de la filosofía griega se llama a veces *período ateniense* o también *ático* al que abarcó desde mediados del siglo v hasta fines del siglo IV antes de J. C. En tal período se incluyen los sofistas, Sócrates, algunos socráticos, Platón, Aristóteles y varios antiguos académicos y peripatéticos. De un modo más propio se llama *Escuela de Atenas* a una de las ramas del neoplatonismo (VÉASE). Se trata de la dirección neoplatónica representada por Plutarco de Atenas (que debe distinguirse de Plutarco de Queronea), Siriano, Domnino, Marino, Isidoro y, sobre todo, Proclo, Damascio, Simplicio y Prisciano. Esta escuela pertenece, a su vez, a la llamada dirección metafísico-especulativa del neoplatonismo. Se caracteriza por su fuerte tendencia teológica y sistemática, por su aplicación de la lógica —o, mejor dicho, de la dialéctica— a las especulaciones metafísicas, por su tendencia a desarrollar varios aspectos de la teología dialéctica y por la atención prestada a la idea de emanación, especialmente mediante el uso del sistema triádi-co. Junto a ello se destacaron los neoplatónicos atenienses por sus comentarios a obras de Platón y Aristóteles (y Simplicio por su comentario al *Encheiridion* de Epicteto). No todos los filósofos de la escuela de Atenas nacieron en esta ciudad. Domnino nació en Siria; Proclo, en Constantinopla; Marino, en Neápolis (Sichem, Samaria). Hemos expuesto las doctrinas particulares de varios de los filósofos citados en los artículos sobre Siriano, Marino, Proclo, Damascio y Simplicio, y las tendencias generales en el artículo sobre neoplatonismo. Agreguemos aquí que Plutarco de Atenas influyó principalmente por sus comentarios a diálogos platónicos y al tratado aristotélico *De anima;* que Domnino escribió tratados matemáticos (y no siempre mostró completa fidelidad a los principios neoplatónicos); que Isidoro (biografiado por Damascio) siguió las huellas de Jámblico, y que Prisciano escribió una compilación (de la cual tenemos la versión latina con el nombre *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex)* por encargo del rey persa Cosroes, en cuya corte se alojó —junto con Simplicio y Damascio— cuando se cerró la escuela ateniense en 529 por orden de Justiniano.

Véase bibliografía de NEOPLATONISMO. Para los comentarios a Aristóteles de algunos de los autores mencionados, véase *Commentaria in Aristotelem Graeca* señalados en ARISTOTELISMO. Para Domnino: Ἐγχειρίδιον ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς, ed. Boissonade, *Abec. Graeca,* IV, 413-29; Πῶς ἔστι λόγον ἐκ λόγου ἀφελεῖν, ed. C. E. Ruelle, *Revue de philologie,* VII (1883), 82-94. — Las *Solutiones* y la Μετάφρ-ασις τῶν Θεοφάστου περὶ αἰσθήσεως de Prisciano, han sido editados por I. Bywater en *Supp. Aristotelicum,* I, 2, 1886.

ATENCIÓN. La noción de atención ha sido tratada por la mayoría de los filósofos desde el punto de vista psicológico. Se ha definido muchas veces como una cierta capacidad de

la mente —fundada en procesos orgánicos, o cuando menos relacionada con ellos— para canalizar los procesos psíquicos, y en particular el pensamiento, dentro de ciertas vías. De modo muy general puede definirse como concentración de energías psíquicas. La atención puede considerarse como un proceso potencial o como un proceso actual — según la distinción escolástica entre una atención *secundum virtutem y* una atención *actualis.* Se ha distinguido entre la atención espontánea y la atención voluntaria. Esta última ha sido considerada como una atención consciente. Pero como la conciencia de la atención puede, y suele, distraer la atención, el concepto de atención voluntaria y consciente ha sido objeto de muchos debates entre filósofos y psicólogos. Algunos han indicado que la voluntad y la conciencia se hallan solamente en el proceso inicial de la atención; otros, que hay siempre en la atención, si no una conciencia, cuando menos un acto voluntario.

Aquí nos interesan sobre todo las explicaciones del concepto de atención que, si bien basados en datos psicológicos, tienen implicaciones epistemológicas y, en algunos casos, ontológicas — o cuando menos ontológico-antropológicas. El examen psicológico-epistemológico de la atención ha sido llevado a cabo especialmente por filósofos del sentido común, ideólogos y "sensacionistas". Así, por ejemplo, Destutt de Tracy suponía que la atención es un estado de ánimo más bien que una facultad, de tal modo que podría eliminarse en principio la voluntad de la atención. Reid *(Intellectual Powers.* Essay I, c. 5) señaló, en cambio, que la atención es un acto voluntario, siendo, en cambio, involuntaria la conciencia. Condillac *(Essai sur l'origine des connaissances humaines, c.* III) distinguió entre atención activa y atención pasiva; en una hay voluntad, no así en la otra. Laromiguière (VÉASE) consideró que la atención es "la primera facultad"; de ella se derivan todas las restantes. Hamilton comparó la atención con la abstracción (véase ABSTRACCIÓN y ABSTRACTO). Aunque las definiciones y concepciones anteriores se hallan expresadas en lenguaje filosófico, están condicionadas las más de las veces por cuestiones de naturaleza epistemológica. En Hamilton sobre todo se nota un interés decididamente epistemológico, pues mediante el estudio del fenómeno de la atención se trata de determinar no sólo los modos de aprehensión de las "ideas", sino también la naturaleza —"psicológica" o "trascendental"— de éstas.

La atención como fenómeno primordial, capaz de aclarar no sólo los modos de operación psíquicos, sino también ciertas actitudes humanas básicas, ha sido objeto de reiterado examen desde fines del siglo XIX. James Ward (VÉASE) afirmó —contra Bradley— que no se puede identificar la vida psíquica con una masa indiferenciada, ya sea de sensaciones, o de un "sentimiento primario" o "experiencia inmediata". Las actividades psíquicas lo son de un yo —de un "yo puro"— y este yo es primariamente la atención. La atención es para Ward la conciencia; mejor todavía, es lo que dirige toda conciencia en su actividad. La atención puede ser mayor o menor, pero no hay posibilidad de vida psíquica —y de presentación de ningún contenido al yo— sin una cierta dosis de atención. La atención no se disuelve en las presentaciones, ni en la experiencia indiferenciada: acompaña a todas las presentaciones y a toda experiencia. Si se llevan las ideas de James Ward a sus consecuencias últimas, y se admite que hay en el hombre un máximo desarrollo psíquico, se puede concluir que el ser humano es definible como "un sujeto en atención". Santayana ha llegado a considerar la atención como la principal, y acaso la única, vía de acceso al reino de las esencias (Cfr. *The Realm of Essence,* Cap. I, en *The Realms of Being,* 1942, pág. 15). Pues aunque tal atención sea una "facultad animal" suscitada por la pasión, puede alcanzar en el hombre categoría de "aprehensión ontológica" (Santayana no usa, empero, esta última expresión).

En sentido distinto de los anteriores ha examinado Husserl la noción de atención. Criticando las teorías psicologistas y a la vez nominalistas de la abstracción formuladas, entre otros autores, por Hamilton y John Stuart Mill, Husserl ha señalado que "si la teoría que basa la abstracción en la atención (considerada entonces como una mera operación) es exacta; si la atención a todo objeto y la atención a las partes y notas del objeto son, en el sentido de dicha teoría, uno y el mismo acto, que sólo se distingue por los objetos a que se dirige, resulta que no hay especies para nuestra conciencia, para nuestro saber, para nuestro enunciar". Por lo tanto, "el sentido unitario del término 'atender' no exige, ni mucho menos, 'contenidos' en el sentido psicológico —como objetos a los cuales atendemos—; y aun rebasa toda la esfera del pensar". La atención recae sobre "los objetos mentales que adquieren evidencia 'intelectiva' en la ejecución de los actos sobre esta base", sobre "los objetos y situaciones objetivas aprehendidos mentalmente de esta o de aquella manera". Así, la atención llega hasta donde llega el concepto de "conciencia de algo" (Cfr. *Investigaciones lógicas,* trad. Morente-Gaos, tomo II, cap. ii). Debe advertirse que, no obstante el lenguaje empleado por Husserl, su idea de la atención como conciencia es distinta de la de James Ward antes reseñada; no es una idea psicológica, sino fenomenológica (o, si se quiere, pre-fenomenológica). Husserl ha tratado en varias ocasiones la noción de atención de acuerdo con la correspondiente concepción de la conciencia (VÉASE), pero ha destacado dicha noción sobre todo al hablar de los diversos modos de conciencia. Ha afirmado, por ejemplo, que hay tres posibles modos de conciencia: el actual, en el cual el "objeto intencional" está presente a la conciencia; el potencial, donde hay mera posibilidad de presencia; y el atencional, que resulta de la "atención" de la conciencia al objeto. Subrayar este modo de atención significa a la vez destacar los aspectos "activos" de la conciencia. Y cuando en vez de hablarse de conciencia como conjuntos de actos que constituyen el puro flujo de lo vivido, se habla de la conciencia como foco de los actos, el modo atencional de la conciencia adquiere creciente importancia. Puede inclusive identificarse con el yo puro y ayudar a aclarar la cuestión de la constitución trascendental de la conciencia por medio de la "atención". Parece que hay en Husserl una idea de la atención de carácter "ontológico" más bien que psicológico o inclusive epistemológico. Y hasta parece dibujarse en las citadas ideas una noción de la atención como "modo existencial" propio del hombre en tanto que su ser consiste primariamente en un "estar en el mundo".

Si seguimos esta argumentación consecuentemente podremos afirmar lo siguiente. Mientras el animal no posee atención —o la que posee tiene sólo carácter psicológico—, el hombre se constituye como tal en virtud precisamente de que el "estar atento" le permite abrirse al mundo como tal mundo, es decir, no sólo como un ámbito dentro del cual se dan los estímulos y sobre el cual operan las reacciones, sino, además, como la zona en la cual se da la posibilidad de las objetivaciones. El estar en el mundo y la atención a él son condiciones primarias de la existencia del hombre, y la atención cobra con ello sentido existencial. Así lo han reconocido algunos existencialistas o "fenomenólogos" (especialmente Merleau-Ponty) al indicar que la atención no es un simple enfocar los objetos para iluminarlos. El conocimiento derivado de la atención, sin ser una creación de la realidad, es algo que no se da por la mera yuxtaposición de lo real y de la conciencia atenta. La atención precisa el horizonte de la "visión".

Además de las obras de los autores citados en el artículo, véanse: Théodule Ribot, *Psychologie de l'attention,* 1885. — Harry E. Kohn, *Zur Theorie der Aufmerksamkeit,* 1895 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, V]. — W. B. Pillsburg, *L'attention,* 1906. — E. Düpp, *Die Lehre von der Aufmerksamkeit,* 1907. — Nicolás Apostolescu, *Emotivitate si atentie,* 1938. — A. Bal, *L'attention et ses maladies,* 1952.

ATHARVA-VEDA. Véase VEDA.

ÁTICO *(fl.* 170) coincidió con Nicóstrato en defender la ortodoxia platónica de toda mezcla con otras doctrinas y en particular en separar el platonismo del aristotelismo. Como sucedió con Nicóstrato, los trabajos de Ático en defensa del platonismo fueron utilizados por varios neoplatónicos (por ejemplo, Proclo). Ático combatió el aristotelismo en varios puntos capitales: en metafísica, afirmando la separación entre lo sensible y lo inteligible; en teología, declarando que la divinidad no es un puro pensar en sí mismo, sino que interviene en el mundo como providencia; en física y cosmología, negando la eternidad del mundo; en psicología, sosteniendo la inmortalidad del alma en sentido platónico; en la teoría de las ideas, manteniendo la tesis —característica de muchos platónicos de la época— de que las ideas son pensamientos de Dios. Para llevar a cabo estos ataques contra el aristotelismo y la consiguiente defensa del platonismo, Ático mezcló —conscientemente o no— las doctrinas platónicas con otras estoicas, especialmente en ética y en cosmología, por lo que ya en la antigüedad fue descrito no sólo como un platónico sino también como un estoico.

Fragmentos de las obras de Ático han sido conservados en Eusebio, *Praep. Ev.,* y en comentarios a las *Categorías,* de Porfirio y Simplicio. Véase J. Baudry, Atticos. *Fragments de son oeuvre,* 1931. Artículo de J. Freudenthal sobre Ático (Attikos, 18) en Pauly-Wissowa.

ATMAN. Véase BRAHMAN-ATMAN.

ATOMISMO. La solución atomista es, como se indicará en otros lugares (véanse DEVENIR, FENÓMENO, MOVIMIENTO), una multiplicación o pulverización del "ser único" de Parménides, por medio de la cual se conservan algunas de sus ventajas sin participar de todos sus inconvenientes. La esfera eleática respondía a las exigencias de la cabal racionalidad, pero permanecía inerme frente al fenómeno que se veía obligada teóricamente a excluir si quería conservar sin merma sus caracteres esenciales. Leucipo, Demócrito, los epicúreos, mantuvieron, en cambio, la racionalidad del ente al atribuir a cada uno de los átomos las notas del ser eleático y al reducir la cualidad a cantidad y el cambio pleno a movimiento. Como ocurre en tantos otros casos de la filosofía griega, llevaron así a sus últimas consecuencias una posición teórica; nada tiene, pues, de extraño que todo atomismo posterior haya sido estimado por algunos como desarrollo y aun como mera copia del atomismo antiguo. Esta actitud peca por exceso; hay en el atomismo de Demócrito propósitos y supuestos que no se revelan en el atomismo posterior. Así Vittorio Enzo Alfieri (Cfr. *op. cit.* bibliografía, págs. 4 y sigs.) indica que la noción democriteana del átomo constituía no sólo una contribución a la "visión física de la Naturaleza", sino también un aporte a la metafísica de la individualidad que fue recogido, entre otros, por Aristóteles. En todo caso, el citado atomismo representa un esfuerzo por acordar la teoría con la percepción sensible, dentro de la cual se dan los fenómenos de la multiplicidad e individualidad que Demócrito se proponía explicar. Pero la actitud opuesta, acaso no menos habitual hoy entre los científicos —la que sostiene la completa independencia del atomismo antiguo y el moderno atomismo científico—, peca por defecto. Hay direcciones atomistas que no pueden vincularse históricamente con la democriteana y que no responden menos a ciertas exigencias de racionalidad y "salvación de los fenómenos". De ahí que las dificultades que se han planteado respecto al atomismo democriteano valgan, en cierta manera, para *todo* atomismo, por lo menos en la medida en que éste se convierte, conscientemente o no, en fundamento metafísico de lo real. Señalaremos las principales. En primer lugar, se dice, si el átomo posee extensión debe ser infinitamente divisible, porque lo extenso se caracteriza por la absoluta exterioridad de sus partes, y mientras tal exterioridad no esté cumplida o manifiesta, habrá siempre posibilidad de división. Cuando ya no la haya, la propia realidad habrá desaparecido. En segundo término, y si se quiere evitar el inconveniente anterior, será necesario suponer que el átomo no se compone meramente de extensión, sino que posee alguna "interioridad". Si no se quiere admitir que esta interioridad es completamente de la misma naturaleza que lo íntimo, habrá que suponer, de todos modos, que consiste en una "fuerza", en una "tensión", en una *dynamis* (atomismo de Boscovich, teoría de Leibniz, *mona-dologia physica* de Kant). Con lo cual la existencia del átomo implicará supuestos exactamente contrarios a los propios del racionalismo mecanicista de Demócrito. Resulta así que para mantener el atomismo en sentido metafísico habrá que partir de una base opuesta a la que, cuando menos históricamente, produjo su auge. Estas dificultades del atomismo fueron ya comprendidas por algunos escolásticos, los cuales trataron el problema de la constitución atómica de lo real desde el punto de vista de un examen metafísico de la individualidad. Lo usual era rechazar el atomismo, pero algunos filósofos admitían como metafísicamente com-

probable la indivisibilidad del átomo. En efecto, decían, los átomos resultan divisibles por su materia, pero indivisibles por su forma. Otros, en cambio, como Roger Bacon y Duns Escoto, alegaban que como la forma del átomo exige una materia dotada de cantidad, exige también lo implicado en la cantidad: la divisibilidad.

La historia del atomismo es sumamente compleja. Ateniéndose solamente a sus momentos principales, puede hablarse ya de una dirección atomista en la filosofía india, dirección asombrosamente parecida a la griega si no hubiera que tener presentes ciertos caracteres inherentes a la filosofía oriental (VÉASE). El atomismo de Kanada (véase VAISESIKA] y el del jainismo (VÉASE) son dos ejemplos de tal tendencia. Puede asimismo rastrearse en la filosofía griega un atomismo que no corresponde al tipo de Demócrito, pero que no tiende menos que él a solucionar el gran problema eleático: las homeomerías de Anaximandro y toda doctrina que afirma la existencia de corpúsculos cualitativamente distintos pertenece a esta esfera. Hay así, por consiguiente, una historia del atomismo que difiere considerablemente en las diversas doctrinas —bien que puedan reducirse, en uno de sus extremos, a las concepciones cualitativas y cuantitativas de los átomos y tal vez a las concepciones mecanicista y monadológica—, que posee influencias todavía no bien precisadas y que, en todo caso, responde a supuestos muy parecidos y constituye una de las respuestas esenciales al problema del ser metafísico y, a través de éste, al problema del ser físico. Sin duda, a lo largo de la Antigüedad, de la Edad Media y de la Edad Moderna, el atomismo ha persistido, ya de un modo patente o bien, como ha ocurrido con más frecuencia, de una manera velada, en ocasiones inadvertidamente mezclado con concepciones opuestas. No ha sido infrecuente —y esto ha podido conducir en la época moderna a la opinión de la estricta separación entre el atomismo como solución metafísica y el atomismo como solución física— la adopción de un aristotelismo junto al de un subyacente atomismo en la explicación física. En todo caso, la física de Demócrito, sobre todo a través de Epicuro y Lucrecio, ha estado continuamente presente en toda la historia del pensamiento occidental. No menos notable es el atomismo árabe y judío, cuyos orígenes históricos y sistemáticos permanecen aún en considerable penumbra: lo más conocido y manifiesto de él es el atomismo de los mutacilitas, en muchos puntos parecido al atomismo dinámico, pues sus átomos no poseen extensión y son, en rigor, fuerzas o, cuando menos, formas. La filosofía medieval no ha rechazado siempre, como ya vimos, el atomismo; especialmente entre los alquimistas fue frecuente la doctrina corpuscular, pero ésta fue mantenida también por filósofos, tales como Guillermo de Conches, quien defendió un atomismo basado en una teoría de los *elementa minima.* En un sentido parecido se movieron algunas de las doctrinas físicas de Nicolás de Autrecourt. Durante el Renacimiento, y coincidiendo a veces con doctrinas organológicas, el atomismo se perfiló y proliferó junto con el aparente desplazamiento del aristotelismo. Nos limitaremos aquí a los momentos más destacados. Ante todo, mencionaremos el atomismo monadológico de Nicolás de Cusa y el de Giordano Bruno. También Descartes sostiene en algunos puntos —principalmente en la teoría de la luz— una mecánica corpuscular, mas el primado de lo continuo (VÉASE) en el pensamiento de este filósofo hace que las afirmaciones atomistas deban siempre ser acogidas con reservas. No hay necesidad apenas de hablar del atomismo manifestado en los *Principiorum philosophiae Cartesii* (especialmente Parte II, prop. V, sch.), de Spinoza, y menos todavía de la teoría monadológica de Leibniz. Menos conocidos son los intentos de una serie de filósofos de la época: la atomística antiaristotélica de Sebastián Basso *(Philosophia naturalis adversus Aristotelem* [1621]); el antiaristotelismo de Claude Guillermet de Bérigard (VÉASE), quien aboga por un atomismo cualitativo; la renovación epicúrea de Jean Magnien o Magnenus *(Democritus reviviscens,* 1646), la de Maignan (VÉASE) y, finalmente, la culminación de la tendencia atomista en Pierre Gassendi. Todas estas doctrinas, especialmente las de Gassendi y Maignan ejercieron gran influencia en Europa durante la segunda mitad del siglo XVII y todo el siglo XVIII, y fueron objeto de muy variadas controversias. Muchos nombres podrían citarse de gassendistas y anti-gassendistas, maignanianos y anti-maignanianos. En general, puede decirse que la lucha en torno al atomismo fue sostenida por un lado por gassendistas y maignanianos, y por el otro (oponiéndose a él) por cartesianos y jesuitas, si bien hay que observar que no todos los filósofos de la citada tendencia y no todos los pensadores de la mencionada Orden se opusieron al atomismo. Éste tuvo asimismo influencia en España. Como indica O. V. Quiroz-Martínez en su libro *La introducción de la filosofía moderna en España (* 1949, especialmente Cap. VII) autores como Alexandro de Avendaño, pseudónimo de Juan de Nájera *(Diálogos philosophicos en defensa del atomismo y respuestas a las impugnaciones aristotélicas del R. P. M. Fr. Francisco Palanco,* 1716; *Maignanus redivivus, sive de vera quidditate accidentium manentium in Eucharistia, iuxta novoantiquam Maignani doctrinam, dissertatio Physico-Theologica in tres partes divisa,* 1720; *Desengaños Philosophicos,* 1737 [una retractación]), Diego Matheo de Zapata *(Ocaso de las formas aristotélicas, que pretende ilustrar a la luz de la razón, el Doctor D. Juan Martín de Lesaca,* 1745) y Tomás Vicente Tosca (VÉASE) siguieron el atomismo de Maignan, en tanto que otros como Martín Martínez *(Philo-sophia sceptica extracto de la physica antigua, y moderna, recopilada en diálogos, entre un Aristotélico, Cartesiano, Gassendista, y Sceptico, para instruccion de la curiosidad española,* 1730) se inclinaron al atomismo de Gassendi. Según Ramón Ceñal, S. J. *(Cuadernos Hispanoamericanos,* 1952, N° 35), hay un precursor de Tosca (y Berni): es Juan Bautista Corachán en sus *Avisos de Parnaso* (compuestos en 1690) y en sus *Rudimentos filosóficos, o idea de una filosofía muy fácil de aprender* (editados en 1747, con los *Avisos,* por Gregorio Mayáns). Esto no significa que los atomistas españoles hubieran sido solamente los seguidores de los citados filósofos europeos. Menéndez y Pelayo *(Heterodoxos,* Libro V, cap. 2) ha indicado que hay un atomismo español —que no tuvieron en cuenta suficien-

temente ni Mabilleau ni Lasswitz— representado sobre todo, en el siglo XVI, por el médico valenciano Pedro Dolese en su *Summa philosophiae et medicinae.* Según Menéndez y Pelayo, a este atomismo se acogieron "el Descartes español, Gómez Pereira, que difiere de Cardoso en sostener la corruptibilidad de los elementos, y el Divino Valles, seguido por varios médicos y teólogos complutenses, como Torrejón y Barreda". Al atomismo de Dolese se habría vinculado el de Isaac Cardoso (VÉASE), pudiendo, pues, decirse que hay dos fuentes para el atomismo español: una vernácula y otra extranjera, fuentes que posiblemente se mezclaron en algunos autores. Sea como fuere, el atomismo fue durante toda esta época una cuestión candente en muchos países. Desde un punto de vista menos polémico y más atento a los resultados científicos se destacó asimismo Robert Boyle, quien intentó solucionar las mayores objeciones formuladas contra el atomismo antiguo —derivación, a partir de un universo orgánico, de la ciega conjunción de corpúsculos y consiguiente pregunta de por qué lo hecho por el hombre no resulta también de las fortuitas combinaciones de los átomos; negación de la imposibilidad de un átomo extenso y no infinitamente divisible, etc.— por la afirmación de un providencialismo en las combinaciones atómicas y una indivisibilidad práctica unida a una divisibilidad teórica. Es sabido hasta qué punto la teoría del átomo-fuerza de Boscovich (VÉASE) ha influido sobre algunas de las más significadas doctrinas de orientación atomista-monadológica, entre las cuales la de Kant debe ser contada entre las principales. Si nos limitamos ahora al aspecto más propiamente científico del desarrollo histórico del atomismo, veremos que en esta misma época comienza a imponerse la teoría de una constitución atómica de lo real físico por parte de ciertas direcciones predominantes de la ciencia natural. La teoría corpuscular de la luz, defendida por Newton y no enteramente anulada a pesar del triunfo casi inmediato de la teoría ondulatoria de Huyghens, pertenece a esta historia; lo mismo, naturalmente, la teoría de Dalton. El atomismo es, en todo caso, acerbamente discutido: para algunos se trata de una teoría que corresponde enteramente a la realidad; para otros, de una hipótesis de trabajo; para otros, finalmente, de algo que corresponde sólo a la realidad "exterior", en tanto que la interior o "verdadera realidad" sería, como dice Fechner, defensor de esta posición, de carácter no atómico. Huelga decir que las cuestiones sobre la constitución atómica de lo real fueron discutidas principalmente, cuando se adoptaron puntos de vista filosóficos, al hilo de los problemas suscitados por la naturaleza de lo continuo (VÉASE). En la ciencia parece haber triunfado definitivamente el atomismo cuando, después de la elaboración de las teorías químicas, y sobre todo después de la crisis de la física experimentada con la aparición de las leyes del electromagnetismo y del desvío entre leyes electromagnéticas y principios puramente mecánicos, comenzó a desarrollarse la física del átomo propiamente dicha. Cierto que, aun en el instante en que las teorías "corpusculares" se introducían con gran vigor en la física, se negaba por algunos el atomismo. El caso de Ostwald, que todavía en 1895 publicaba su estudio sobre *La derrota del atomismo,* es el más claro y significativo, si bien no hay que olvidar que para Ostwald la energética no se opone a la atomística (Cfr. *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, TV,* pág. 142); lo que Ostwald combate es la exclusiva preponderancia del punto de vista emético-mecánico, infecundo, a su entender, para la electroquímica. Y, por lo demás, la física cuántica, que habitualmente se supone expresa la estructura "atomística" de la energía, confirma, según Ostwald, la energética, porque supone que los últimos elementos son grupos energéticos invariables, en tanto que la masa, el peso atómico, etc., serían variables *(ibíd.,* pág. 143). Sea como fuese, el caso es que a partir aproximadamente de dicha fecha hubo un cambio decisivo (y favorable) en todo lo que concierne a la física del átomo. Desde entonces el atomismo forma un capítulo esencial de la historia de la física contemporánea. La idea del átomo establecido por Lord Kelvin a fines del siglo XIX, los sucesivos "modelos atómicos" (principalmente los de Rutherford, 1911, y Bohr, 1913), el desarrollo acelerado de la física atómica a partir de estas fechas, con algunos de los acontecimientos físico-teóricos más resonantes de los últimos tiempos —el principio de indeterminación de Heisenberg, la mecánica ondulatoria de Schrödinger y de Broglie, la aplicación de la relatividad al átomo y las leyes de Dirac, la confirmación en 1948 de la mecánica de Dirac, tras algunos aparentes tropiezos experimentales, por el instrumental matemático de Julián Schwinger, y la nueva teoría del propio Schwinger sobre el "cimiento cósmico" de la materia y la energía— están, como es sabido, vinculados a los problemas de la constitución atómica de la realidad física. Desde entonces, además, giró el interés hacia la "física del núcleo", una física que se ha ido complicando progresivamentete, hasta el punto de que resulta difícil presentar un cuadro breve de su evolución en los últimos treinta años. Es posible, sin embargo, aclarar algo este complejo cuadro histórico adoptando una división en tres períodos de la teoría atómica contemporánea que es ya común entre los historiadores de la física. El primer período, que va de 1917 a 1932, es aquel en el cual se consideraba todavía posible obtener una imagen relativamente simple de la estructura del átomo. El segundo período, de 1932 a 1951, es aquel en el cual aumentaron las complejidades citadas a medida que se iban descubriendo nuevas partículas. El tercer período, de 1951 hasta la fecha, es aquel en el cual algunos físicos han estimado posible lograr una unificación, aun cuando no se vea aún claramente en qué puede consistir. Por ejemplo, todavía en 1932 se explicaba la estructura del átomo mediante dos partículas elementales —el electrón y el neutrón— junto a una partícula de energía —el fotón o unidad de luz, postulado por Einstein en 1905— y una de gravitación — el gravitón. Se describía el átomo como compuesto de protones (cargados positivamente) alrededor del cual giraban los electrones (de masa inferior a los protones y cargados negativamente). En 1932 Chadwick descubrió el neutrón, de aproximadamente la misma masa que el protón y de carga neutra. Así, el átomo se consideró compuesto de protones y neutrones, al-

ATO ATO

rededor de los cuales giraban los electrones. También en 1932 C. A. Anderson descubrió el positrón (postulado el mismo año por Dirac), partícula que tiene la misma masa del electrón y carga positiva. El estudio de las partículas β emitidas por núcleos radiactivos condujo a un problema de solución difícil. Las leyes de la mecánica cuántica indicaban que el núcleo puede solamente tener ciertos estados de energía discretos, de suerte que al pasar de un estado de energía al otro se emitía una partícula con la misma cantidad de energía determinada por la diferencia entre tales estados. Como las partículas β mostraban diversas medidas de energía no discretas, se planteó la necesidad o de introducir nuevas partículas o de modificar la mecánica cuántica. Siendo lo último inaceptable, E. Fermi y Wolfgang Pauli postularon en 1933 la existencia de una partícula, llamada neutrino, emitida por el núcleo, además de la partícula β. El neutrino (comprobado experimentalmente en el Laboratorio de Los Álamos en 1956 por un grupo de físicos bajo la dirección de F. Reines y C. Cowan, Jr.), no solamente restablecía el equilibrio perdido en las diferencias de energía, sino también otro equilibrio perdido en el *spin o* movimiento de rotación de las partículas. Tenía una masa inferior a la del electrón. En 1935 Hideki Yukawa postuló la existencia de otra partícula, el mesón, para explicar lo que hemos llamado el "cimiento" que une las partículas del núcleo. Los mesones eran de tres tipos según las partículas "cimentadas". En 1934 se comprobaron en el laboratorio la presencia de mesones de masa superior a la del electrón. A su vez, se comprobó la existencia de mesones en abundancia en las radiaciones cósmicas en la parte superior de la atmósfera. Pero como tales mesones eran sólo excepcionalmente absorbidos por núcleos de átomos, Yukawa sugirió que había dos tipos de mesones: el mesón pesado neutral (mesón τ) y el mesón ligero (mesón μ). El proceso de desintegración del mesón neutral τ al dar origen a dos fotones, sugirió ya en 1931 (P. A. M. Dirac) la introducción de una nueva partícula, un protón negativo o antiprotón, de la misma masa que el protón, pero de carga eléctrica negativa. El efecto de la colisión entre el antiprotón y el protón fue comprobado en el examen de placas fotográficas bombardeadas por rayos cósmicos a 30 kilómetros de altura, pero en 1955 se abrieron grandes perspectivas para el conocimiento de dicha nueva partícula al ser producida en el "Bevatrón" de la Universidad de California. Por fin, nuevas partículas, tales como el antineutrón, complicaron extraordinariamente el cuadro. Si se tiene en cuenta, además, la doble estadística a que obedecen tales partículas (la estadística Bose-Einstein para el fotón, el gravitón y los diferentes mesones τ, y la estadística Fermi-Dirac para el resto de las partículas) se comprenderá que haya habido en tiempos recientes intentos de "reducción" de unas partículas a combinaciones de otras: ejemplo de ello es la tesis de Fermi según la cual los mesones τ pueden ser considerados como combinaciones de nucleones (protones y antiprotones) y antinucleones, o la tesis de Wentzel, según la cual los mesones τ pueden ser considerados como combinaciones de mesones μ. Entre otros descubrimientos sobre la estructura del núcleo merece ser mencionado el de R. Hofstadter, H. R. Fechter y J. A. McIntyre, en la Universidad de Stanford (California) en 1953. Según estos físicos, el núcleo del átomo no contiene las partículas (protones y neutrones) uniformemente distribuidas, sino en tal forma que el centro del núcleo es muchísimo más denso que la periferia. El núcleo puede ser comparado a una masa tanto más "algodonosa" cuanto más alejada está del centro.

Resumiendo, he aquí los nombres de las principales partículas hoy día admitidas, la mayor parte de ellas identificadas mediante huellas producidas en emulsiones nucleares. 1. Fotón. 2. Gravitón. 3. Nucleones (protón, neutrón, antiprotón). 4. Leptones (electrón, positrón, neutrino). 5. Mesones (ligeros: π positivo, π negativo, π neutral, μ positivo, μ negativo; pesados: τ, θ, X, χ. 6. Hyperones (partículas Λ, Σ positiva y Σ negativa).

La tabla anterior es muy provisional. En primer lugar, deben añadirse a las partículas descritas las antipartículas a que nos hemos referido antes. En segundo lugar, mientras por un lado parece que se descubren incesantemente nuevas partículas, por el otro parece que algunos tipos de partículas pueden reducirse a otros (como ha ocurrido recientemente con ciertos tipos de mesones, incluyendo el más reciente en el momento de revisar este artículo [Setiembre, 1961]: el llamado "mesón ω"). Los físicos prefieren por ello hablar de "familias de partículas elementales", y se refieren a unas 40 partículas distribuidas en 20 familias. En consecuencia, no se sabe todavía si el estudio de las partículas conducirá a una indefinida multiplicidad o a una creciente simplificación. En tercer lugar, se debate todavía mucho la naturaleza y aun la existencia de ciertas partículas. Ello ocurre especialmente con los llamados "gravitones". Muchos físicos se niegan a admitirlos, siquiera como postulados. Otros (como Burkhard Heim), los han incluido en sus ecuaciones. Además, se ignoran aun muchos rasgos que pueden resultar básicos de las partículas. Así, por ejemplo, no se sabe nada acerca de si la masa gravitatoria de las antipartículas es de signo positivo o de signo negativo. Finalmente, las que han solido llamarse "partículas elementales" —tales como protones y neutrones— empiezan a revelarse (con ayuda de los poderosos aceleradores actuales, como el de Stanford, con un poder de mil millones de voltios) como sistemas complejos, compuestos de núcleo y de dos "nubes" de mesones con carga positiva (en el protón) y con carga positiva el núcleo y una de las "nubes" y carga negativa la otra "nube" (en el neutrón). Si nos atenemos a los resultados de la física, podemos decir que el atomismo se ha impuesto definitivamente. Pero la cuestión es más compleja cuando se plantea el problema de la interpretación de tales resultados o, mejor dicho, la interpretación de la teoría física. De hecho, como las fórmulas de la física actual no corresponden enteramente a representaciones intuitivas o a modelos mecánicos, toda conclusión *filosófica* respecto a la constitución atómica de lo real resulta precipitada. Por eso muchas discusiones acerca de la constitución "corpuscular" u "ondulatoria" de la materia, acerca de si lo que "realmente hay" son "partículas", "complexos de ondas", "cor-

púsculos asociados con ondas-pilotos", "nubes de probabilidad", etc., suelen estar viciadas por cierta forzada interpretación pretendidamente, o solapadamente, "intuitiva" de las ecuaciones físico-matemáticas. De modo que la "equivalencia" de la mecánica corpuscular con la ondulatoria no dice todo lo que se ha querido derivar de ella en orden a una "representación" de los procesos físicos. Lo que, no obstante, puede ya enunciarse con relativa seguridad es que las afirmaciones atomistas no son enteramente incompatibles con las tesis acerca del carácter "estructural" de la realidad atómica, con las posiciones que defienden el predominio de los "campos", de los "estados finales", etc., etc. Con lo cual puede decirse que el atomismo actual no tiene por lo menos la misma *significación* que el antiguo. Éste implica un discontinuismo por así decirlo arbitrario; aquél no rechaza totalmente lo continuo. El atomismo antiguo distingue los átomos por caracteres externos, tales como la posición o la figura; el atomismo de la física moderna y sobre todo de la actual reconoce que la "posición" del átomo en cada tipo de realidad puede hacer cambiar radicalmente el "comportamiento" de las partículas. Finalmente, como ha hecho observar Cassirer *(Zur Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen,* 1921, capítulo I), el átomo de la física moderna y contemporánea (aun no pudiendo reducirse fácilmente a una idea unitaria las distintas imágenes proporcionadas por la química, por la teoría cinética de los gases, por la doctrina de la radiación discontinua de la luz y del calor, etc.) se distingue del de la filosofía natural antigua por un carácter preciso: éste era —como ya señaló Nicolás de Cusa— un *mínimo absoluto de ser;* aquél es más bien un *mínimo relativo de medida.* Si alguna semejanza existe, por consiguiente, entre los dos atomismos, ella debe buscarse más bien en el "modo de conocimiento". En este sentido puede declararse que ni el atomismo antiguo es tan poco experimental o, mejor dicho, empírico como se supone, ni el moderno y contemporáneo es tan poco especulativo como se pretende. Aquél se basa, si no en experimentaciones *sensu stricto,* por lo menos en ciertas experiencias, bien que de carácter "ingenuo"; éste responde inevitablemente a ciertos supuestos de la mente y no puede eludir totalmente los problemas de índole "especulativa". De todos modos, cierta distinción entre las formas del atomismo resulta iluminadora si quieren evitarse precipitadas identificaciones. Gaston Bachelard ha establecido una de estas distinciones en la cual el carácter histórico coincide con el sistemático. Habría, así, según dicho autor, un atomismo o grupo de teorías atomistas próximo al "realismo", un atomismo positivista y un atomismo criti-cista. El primero sería un atomismo ingenuo y de índole substancialista. El segundo podría en ocasiones llegar a una conciliación con el "realismo", pero sus supuestos últimos serían casi siempre de naturaleza idealista. El tercero, en cambio, sería el atomismo propio de las últimas teorías científicas. Dentro de él surge, como especie suya a veces y a veces como una forma distinta de atomismo, el atomismo axiomático, que no se refiere solamente a los hechos, sino a las proposiciones que lo expresan *(Les intuitions atomistiques. Essai de classification,* 1933, págs. 13-4).

En sentido traslaticio, puede darse el nombre de atomista a todo un período que comprende las concepciones científicas y filosóficas desde el Renacimiento hasta el siglo XIX. Junto con el atomismo predominan en la filosofía moderna las nociones de racionalismo y mecanicismo. Estos tres supuestos constituyen en cierto modo el horizonte de la ciencia moderna. En la física se manifiesta el atomismo por la teoría atómica propiamente dicha; en la biología (o cuando menos en la genética) por la teoría mendeliana según la cual cada *gene* representa un rasgo hereditario, de modo que los rasgos se transmiten como "unidades separadas" sin quedar "mezclados" en el descendiente; en la psicología, por la descomposición de la vida anímica en elementos últimos cuya reconstrucción permite comprender los procesos psíquicos de acuerdo con las leyes de asociación; en la metafísica, por el predominio de las "naturalezas simples" en sentido cartesiano; en las teorías sociales y políticas, por la constancia del individualismo; en la filología, por la consideración del lenguaje como compuesto de elementos verbales autónomos; en la didáctica, por el aprendizaje analítico opuesto a la noción actual de globalización; en la propia grafología, por la clásica interpretación asociacionista-atomista, basada en formas de letras, formas de partes de letras, etc., que, según algunos (como Ludwig Klages), debe ser sustituida por un análisis total-estructural que permite inclusive interpretar de diversas maneras las mismas propiedades de los signos. El atomismo es, por consiguiente, un supuesto general no advertido por el hombre moderno. A este punto de vista se agregan en la actualidad las concepciones estructurales y totalistas, que pasan asimismo a fundamentar una parte de las investigaciones contemporáneas en todas las ramas de la filosofía y de la ciencia. Sin embargo, la aceptación de las ideas de totalidad, estructura y otras similares no significa que las concepciones atomistas —inclusive en el sentido general del término 'atomismo' a que nos referimos aquí— hayan de descartarse por entero. Es muy posible que el "método atomista" y el "método estructural" sean complementarios más bien que contrapuestos y que cada uno de ellos funcione como un "lenguaje" apropiado para describir ciertas estructuras de lo real.

Historia del atomismo: K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik,* 1890, 2 vols. — L. Mabilleau, *Histoire de la philosophie atomistique,* 1895. — O. A. Ghirardi, *La individualidad del corpúsculo,* 1950. — A. G. van Melsen, *Het wijsgerig vorleden der atoomtheoríe,* 1941 (*El pasado filosófico de la teoría atómica);* trad. ing.: *From Atomos to Atom. The History of the Concept Atom,* (trad. esp.: *Ayer y hoy del átomo,* 1957). — P. Rousseau, *Historia del átomo* (trad. esp., 1952). — Atomismo antiguo: J. Masson, *The Atomic Theory of Lucretius contrasted with Modem Doctrines of Atoms and Evolution,* 1884. — V. Fazio-Almayer, *Studi sull'atomismo greco,* 1911. — C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus,* 1928 (véase también bibliografía en DEMÓCRITO, EPICURO, EPICUREÍSMO). — Per. Collinder, "On the Historical Origins of Atomism", *Meddelande fran Lunds Astronomiska Observatorium,* serie II, N° 91 (1938) — Collinder indica como probable que los primeros atomistas griegos hubiesen elaborado sus cosmogonías bajo la influencia de las

más antiguas concepciones de la creación, de origen fenicio—. V. E. Alfieri, A*tomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco,* 1953. — Atomismo árabe: S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre,* 1936. — Atomismo hindú: A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism. An Exposition of Nyaya and Vaicesika Systems,* 1921. — Atomismo en el siglo XVIII: J. Fejér, *Theo-riae corpusculares typicae in Universitatibus Societatis Jesu saec. XVIII et Monadologia Kantiana,* 1951. — Atomismo moderno (además de las obras generales *supra*) : A. Wurtz, *The Atomic Theory,* 1880. — F. H. Loring, *Atomic Theories,* 1921 — Para el atomismo contemporáneo, además de las obras citadas en el texto y las mencionadas en FÍSICA, véase a modo de ejemplos: N. Bohr, *Abhandlungen über Atombau,* 1921. — M. Born, *Vorlesungen über Atommechanik,* I, 1925. — H. Reichenbach, *Atom una Kosmos,* 1930 (trad. esp.: Atomo *y Cosmos,* 1931). — W. Heisenberg, *Philosophie Problems of Nuclear Science,* 1952 (contiene, además, otras cuestiones sobre filosofía de la física). — William Law Whyte, *Essay on Atomism. From Democritus to 1*960, 1962. — Yang Chen-ning, *Elementary Particles: A Short History of Some Discovertes in Atomic Physics.* — Véase también bibliografía de INCERTIDUMBRE (RELACIONES DE). — Varios autores, *L' homme devant la science,* 1953 (especialmente la colaboración de E. Schrödinger). — Joseph Mudry, *Philosophy of Atomic Physics,* 1958. — El número de obras con exposiciones de la física atómica contemporánea es muy numeroso; bibliografías se encuentran en obras especializadas o en libros de vulgarización. — La obra de Fechner a que se alude en el texto es: *Ueber die physikalische und philosophische Atomlehre,* 1855. — Cfr. también A. Hannequin, *Essai sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine,* 1895.

ATOMISMO LÓGICO. La filosofía del atomismo lógico fue elaborada y expuesta por Bertrand Russell en una serie de conferencias de 1918. Muchas de las ideas de Russell al respecto fueron resultado de sus discusiones con Ludwig Wittgenstein durante los años 1912-14, cuando éste rumiaba algunas de las tesis que iban a aparecer en el *Tractatus logico-philosophicus* y que pueden considerarse como contribuciones decisivas a la tendencia aquí reseñada.

Russell declaró que la filosofía del atomismo lógico era consecuencia de ciertas meditaciones sobre la matemática y del intento de embeber el lenguaje matemático en el lenguaje lógico. Ello correspondía a su idea de que lo importante en el pensamiento filosófico es la lógica en la cual se funda. La filosofía de Hegel y de sus seguidores tiene como base una lógica monística, dentro de cuyo marco "la aparente multiplicidad del mundo consiste meramente en fases y divisiones irreales de una sola Realidad indivisible" *(Logic and Knowledge* [Cfr. *infra],* pág. 178). En el atomismo lógico, en cambio, el mundo aparece como una multiplicidad infinita de elementos separados. Estos elementos son los átomos, pero se trata de átomos lógicos y no de átomos físicos. Los átomos lógicos son lo que queda como último residuo del análisis lógico.

La lógica del atomismo lógico es esencialmente la desarrollada en los *Principia Mathematica.* En ella tenemos un esqueleto lingüístico capaz de alojar todos los enunciados y combinaciones de enunciados sobre lo que haya. Cada enunciado, simbolizado mediante una letra proposicional, describe un hecho, esto es, un hecho atómico. Del mismo modo que los enunciados se combinan por medio de conectivas (véase CONECTIVA), los hechos atómicos se combinan formando hechos moleculares. Las combinaciones de enunciados pueden dar origen a tautologías, a contradicciones o a enunciados indeterminados. El lenguaje en cuestión se halla basado, pues, en la noción de función de verdad (VÉASE).

Mediante esta lógica puede describirse el mundo en cuanto compuesto de hechos atómicos. La naturaleza de estos hechos atómicos fue debatida con gran detalle por el propio Russell. Lo común a todo hecho atómico es el no ser ya analizable. Pero no todos los hechos atómicos son iguales. Algunos se basan en entidades particulares simbolizables mediante nombres propios; otros, en hechos consistentes en la posesión de una cualidad por una entidad particular; otros, en relaciones entre hechos (las cuales pueden ser diádicas, triádicas, etc.). Los hechos atómicos no son, pues, necesariamente cosas particulares existentes, pues éstas no hacen un enunciado verdadero o falso (supuesto que "x existe", puede todavía analizarse lógicamente en elementos más simples). Hay hechos que pueden llamarse propiamente particulares, tales como los simbolizados en "Esto es blanco" y hechos que pueden ser llamados generales, como los simbolizados en "Todos los hombres son mortales".

El lenguaje propuesto por el atomismo lógico es en intención un "lenguaje perfecto", es decir, uno que muestra de inmediato la estructura lógica de lo que es afirmado o negado. El atomismo lógico es equivalente, pues, a un isomorfismo (VÉASE) lógico. Aunque el atomismo lógico es, pues, una metafísica —y, como ha señalado J. O. Urmson, una metafísica muy semejante a la de Leibniz, donde las mónadas corresponderían a los hechos básicos, y lo mismo que las mónadas carecen de ventanas, los hechos atómicos existirían aisladamente unos respecto a otros—, se trata de una metafísica en la que, como señala Russell *(op. cit.,* págs. 270-1), se cumplen dos finalidades. Una, la de llegar teóricamente a las entidades simples de que está compuesto el mundo. Otra, la de seguir la máxima de Occam (o atribuida a Occam) de no multiplicar los entes más de lo necesario. Las entidades simples en cuestión no son propiamente hechos, pues los hechos son "aquellas cosas que son afirmadas o negadas mediante proposiciones, y no son propiamente de ningún modo entidades en el mismo sentido en que lo son sus elementos constituyentes". Pues los hechos no pueden nombrarse; sólo pueden negarse, afirmarse o considerarse, si bien "en otro sentido es cierto que no se puede conocer el mundo a menos que se conozcan los hechos que constituyen las verdades del mundo; pero el conocimiento de los hechos es algo distinto del conocimiento de los elementos simples".

Bertrand Russell, "The Philosophy of Logical Atomism", *The Monist* XXVIII (1918), 495-527 y XXIX (1919), 32-63; 190-222; 345-80 (8 conferencias dadas en Londres a comienzos de 1918); reimp. en *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950,* 1956, ed. Robert Charles Marsh, págs. 177-281 (trad. esp.: *Lógica y conocimiento,* 1961). — Íd., íd., "Logical Atomism", en *Contemporary British Philosophy,* I, 1935, ed. J. H. Muirhead [véase cita de este texto en

RUSSELL (BERTRAND)]; reimp. en *Logic and Knowledge,* págs. 323-43. — Ludwig Wittgenstein, *Tractatus,* especialmente 1; 1.1; 1.11; 1.2; 2; 2.01; 2.011; 2.012; 2.0124; 2.013; 2.021; 2.0231; 2.032; 2.0272. — La referencia a Urmson procede de su libro *Philosophical Analysis. Its Development Between the Two World Wars,* 1956, pág. 16.

ATRIBUTO es en lógica algo que se afirma o niega del sujeto. El atributo se confunde, pues, a veces con el predicado y es el efecto de atribuir, κατηγορεῖν, algo al Sujeto, de darle una atribución, predicamento o categoría. El término 'atributo' se emplea a veces también en sentido metafísico para distinguirlo del predicado lógico; en este caso, el atributo es un carácter o cualidad de la substancia. Según Aristóteles, hay ciertos accidentes que, sin pertenecer a la esencia de un sujeto, están fundados en tal esencia; así, el hecho de que un triángulo tenga sus tres ángulos iguales a dos ángulos rectos *(Met.,* Δ 30. 1025 a 30). Este tipo de "accidente esencial" puede llamarse "atributo". Se trata de "predicados por sí mismos", como dice Aristóteles en otro lugar (An. *post.,* I. 22, 83 b 19). Un mismo predicado puede ser esencial o en sí mismo en unos casos y accidental en otros, como ocurre con el predicado "color", el cual pertenece al blanco por sí mismo, pero sólo accidentalmente a Sócrates (Filopón, 252.10, cit. por J. Tricot, en trad. de *Organon,* IV, 1947, pág. 113, nota 6).

Entre los escolásicos el término 'atributo', *attributum,* se usaba primariamente para referirse a Jos atributos de Dios, reservándose los otros términos (predicado, predicamento, etc.) para los conceptos de orden lógico u ontológico. Sin embargo, el atributo comenzaba por ser definido, en general, dentro del orden metafísico, como la propiedad necesaria a la esencia de la cosa y, por consiguiente, parecía establecerse una equiparación entre la esencia y los atributos. En verdad, lo que ocurría es que en las cosas creadas había, efectivamente, distinción real entre esencia y atributos. Pero en la realidad divina no había tal distinción real entre atributos y esencia, ni tampoco entre los atributos dentro de sí mismos. La distinción (VÉASE) era una *distinctio rationis,* y aun, como Santo Tomás señala, una *distinctio rationis ratiotinatae.* Para Duns Escoto, en cambio, la distinción no se produce por el modo antes dicho, sino que es una distinción actual formal procedente de la naturaleza de la cosa; por lo tanto es una distinción triple referida, primero, a las nociones pertenecientes a la cosa; segundo, a la cosa misma independientemente del pensamiento de un sujeto; tercero, a la independencia de las formalidades entre sí.

Otro fue el uso inaugurado por Descartes y continuado por Spinoza. Descartes señala *(Princ. phil,* I, 56) que el atributo es algo inamovible e inseparable de la esencia de su sujeto, oponiéndose entonces el atributo al modo (VÉASE). El atributo, escribe Spinoza, es "lo que el intelecto conoce de la substancia como constituyendo su esencia" *(Eth.,* I, def. IV). En cambio, el modo es el carácter accidental y constituye las diferentes formas en que se manifiestan las cosas extensas y pensantes como individualidades que deben su ser a la extensión y al pensamiento, es decir, a los atributos de la substancia *(ibid.* def. V). Extensión y pensamiento son, pues, atributos o caracteres esenciales de la realidad. Para Spinoza, la substancia infinita comprende un número infinito de atributos, de los cuales el intelecto conoce solamente los citados. Los modos son, en cambio, las limitaciones de los atributos, las afecciones de la substancia.

Para el concepto de atributo en la filosofía judía medieval: D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni,* 1877. — Para el concepto de atributo en Spinoza: E. Becher, *Der Begriff des Attributes bei Spinoza in seiner Entwicklung und seinen Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus,* 1905 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, XIX]. — David Neumark, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt.* Bd. II. *(Attributenlehre),* 1910. Se refiere a la teoría de los atributos no sólo en los filósofos judíos medievales, sino también en Grecia, especialmente Platón, así como en la Biblia con relación a "los nombres de Dios", etc.

AURIOL (PEDRO). Véase PEDRO AURIOL.

AUROBINDO (GNOSH SRI) (1872-1926) recibió su educación en Inglaterra —en Londres y en Cambridge (King's College)— y, después de participar en las luchas políticas como uno de los adalides del ala nacionalista radical del Congress Party indio, se trasladó a Pondichéry, donde se consagró a la vida espiritual, formando numerosos discípulos y seguidores.

Aurobindo desarrolló una doctrina metafísico-teológica a la vez emanatista y evolucionista, incorporando a ella elementos procedentes de las *Upanisad* (VÉASE), de la escuela Yoga (VÉASE) y de la tradición idealista de Occidente. Ante todo subrayó la unidad de Brahma, el cual concibió como un Absoluto reclamado por la razón si ésta quiere salir de sí misma y de su propia insuficiencia. Brahma es la unidad que se derrama evolutivamente en la multiplicidad y que tiene las tres propiedades del Ser, de la Fuerza-Conciencia y de la Beatitud. La realidad es producto de la emanación y diferenciación de lo Absoluto; de éste surge, como de una fuente inagotable, el mundo todo, que se despliega en una serie de formas hasta llegar a la materia. A la vez la materia contiene en potencia las formas superiores, hacia las cuales va evolucionando. El hombre representa el momento principal del proceso de reabsorción del mundo en "la Vida Divina", pero con el fin de que se lleve a cabo plenamente tal reabsorción es menester que el hombre supere su deseo de lo múltiple y particular. El instrumento capital de esta superación es la práctica del Yoga integral *(Hatha* Yoga), serie de ejercicios espirituales que llevan al hombre a la pura vida contemplativa y a su inmersión en la Vida Divina. El primer estadio en este proceso de divinización es la formación de un hombre superior, de un nuevo "primer hombre", germen de la transformación y divinización del mundo.

Obras principales: *Basis of Yoga,* 1936. — *The Life Divine. The Philosophy of Sri Aurobindo,* 3 vols., 1942. — *The Human Cycle,* 1949. — *Lights on Life-Problems,* 1950. — On Yoga. I: *The Synthesis of* Yoga, 1950. — *The Foundation of Indian Culture,* 1954. _ Biografía: A. B. Purani, *Life of S. A. (1872-1962),* 2a ed., 1960. — Véase S. K. Maitra, An *Introduction to*

the Philosophy of S. A., 1942. — Íd., íd., *The Meeting of East and West in S. Aurobindo's Philosophy,* 1956.—N. K. Gupta, *The* Yoga *of S. A.,* 2 vols., 1948-50. — S. Bahrati, *The Integral* Yogi *of S. A.,* 1949. — H. Chaudhuri, *The Philosophy of Integralism, or the Metaphysical Synthesis inherent in the Teaching of S. A.,* 1954. — A. C. Das, S. A. *and some Modem Problems,* 1958. — H. Chaudhuri y F. Spiegelberg, eds., *The Integral Philosophy of S. A.,* 1960 (con colaboraciones de Ch. A. Moore, P. A. Sorokin, N. Smart *et al).* — V. P. Varma, *The Political Philosophy of S. A.,* 1961.

AUSENCIA. Véase NEGACIÓN, PRIVACIÓN.

AUSTIN (J[OHN] L[ANGSHAW]) (1911-1960), profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Oxford, fue uno de los más influyentes representantes del "análisis del lenguaje corriente" practicado en Oxford (VÉASE) bajo la inspiración en gran parte del último Wittgenstein. A diferencia de Wittgenstein, sin embargo, Austin consideró que el examen detallado del uso (VÉASE) de ciertas expresiones nos proporciona luz sobre diversos modos como son las cosas o las situaciones a que tales expresiones se refieren. Los enunciados pueden, y deben, clasificarse en "modos de decir" y los varios modos de decir indican algo sobre la variedad de cosas y fenómenos de que dicen algo. El lenguaje corriente ha ido fijando, en el curso del tiempo, ciertos matices que corresponden a otros tantos fenómenos, y el análisis de tales matices es necesario para comprender la diversidad de los fenómenos. Austin distinguió, además, entre modos de decir tales como "describir algo como algo", "llamar algo a algo", "indicar que algo es algo". Particular atención prestó a lo que llamó "enunciados ejecutivos" *(performative utterances)* y a sus variedades. Tales enunciados lo son *de* acciones más bien que ser enunciados *acerca de* acciones. Ejemplos de los mismos son "Prometo". Es un error considerar que el lenguaje —cuando menos el lenguaje cognoscitivo— es solamente descriptivo. En ciertas formas de lenguaje cognoscitivo hay afirmaciones de creencia más bien que afirmaciones de conocimiento.

Entre las más conocidas contribuciones de Austin figura su distinción entre "lenguaje ejecutivo" y "lenguaje constativo", y la elaboración de esta distinción hasta llegar a la formulación de una teoría de las que llamó "fuerzas elocucionarias" de ciertas expresiones. Nos hemos extendido sobre estos puntos en el artículo Ejecutivo (VÉASE), que puede considerarse un complemento del presente.

Trabajos: "Are There A Priori Concepts?" *Proceedings of the Aristotelian Society.* Sup. Vol. XVIII (1939), 83-105. — "Other Minds", *Ibíd.,* XX (1946), 148-87. — "Truth", *Ibíd.,* XXIV (1950), 111-28. — "How To Talk", Proceedings *of the Aristotelian Society. N. S.* LIII (1952-53), 227-46. — *Ifs and Cans,* 1956 [British Academy Annual Philosophical Lecture], — "A Plea for Excuses", P*roc, of the Arist. Soc.* N. S. LVII (1956-57). — "Pretending", P*roc, of the Arist. Soc.* Sup. Vol. XXXII (1958), 261-78. — Colección de trabajos en el volumen *Philosophical Papers,* 1961, ed. J. O. Urmson y G. J. Warnock, — *Sensé and Sensibiha,* 1962 [reconstrucción por G. J. Warnock a base de notas manuscritas]. — *How to Do Things with Words,* 1962, ed. J. O. Urmson [The. W. James Lectures. Harvard University, 1955].

A. Ambrose, M. Black *et al.,* artículos en *Philosophy,* XXXVIII (1963), 201-63. — Mats Furberg, *Locutionary and Illocutionary Acts: A Main Theme in }. L. Austin's Philosophy,* 1963.

AUTARQUÍA. Una de las condiciones para conseguir el estado de eudemonía (VÉASE) —felicidad, tranquilidad o paz del espíritu— era, según algunas escuelas socráticas y helenísticas, la liberación de toda inquietud. Como se suponía que ésta era producida por el deseo de las cosas externas que no pueden alcanzarse sin esfuerzo y sinsabor, se recomendaba, en la medida de lo posible, el desasimiento de los bienes extemos y el atenerse únicamente a lo que estuviera en manos del sujeto. De este modo se conseguía el gobierno de sí mismo o autosuficiencia que recibieron el nombre de autarquía. La autarquía fue, pues, identificada con la felicidad y con la virtud.

El ideal autárquico se hallaba ya implicado en muchas de las recomendaciones de Sócrates. Fue propugnado y elaborado sobre todo por los cínicos, los epicúreos y los estoicos, pero con distintos grados y propósitos. Hemos descrito estos últimos en los artículos consagrados a las mencionadas escuelas. En cuanto a los métodos usados para producir la autarquía eran también diferentes en cada escuela. Así, los cínicos se valían sobre todo del desprecio a las convenciones; los epicúreos, del retraimiento en el círculo de los verdaderos amigos y la satisfacción de las necesidades corporales indispensables; los estoicos, de la resistencia y endurecimiento frente a las adversidades. Análoga variedad existía respecto a lo que se suponía que causaba y no causaba desasosiego y respecto a lo que el sabio necesitaba en el ejercicio de su virtud. Así, mientras algunos filósofos acentuaban de un modo radical el ideal de la autosuficiencia, otros manifestaban que algunas otras condiciones eran necesarias para lograr la eudemonía. Entre estos últimos podemos mencionar a Panecio, el cual indicaba que sin salud y aun sin la posesión de unas ciertas riquezas no puede existir la felicidad y, por consiguiente, implicaba que la pura y simple autosuficiencia podía engendrar la inquietud que el filósofo se proponía eliminar.

AUTENTICIDAD, AUTÉNTICO. Se dice de algo que es auténtico cuando se establece sin lugar a dudas su identidad, es decir, cuando se establece de modo definitivo que es cierta y positivamente lo que se supone ser. Se habla entonces de "un cuadro auténtico de Rubens", de un "diamante auténtico", etc. En filosofía, los términos 'autenticidad' y 'auténtico' son aplicados por algunos pensadores especialmente, no exclusivamente, a la existencia humana, y a otras realidades solamente en cuanto son función de tal existencia. Se dice entonces que un determinado ser humano es auténtico cuando es, o llega a ser, lo que verdadera y radicalmente es, cuando no está enajenado. Sin embargo, en ciertas ocasiones puede considerarse que la enajenación (v.) es uno de los rasgos esenciales de la existencia humana, de modo que en tal caso el estar enajenado, y aun de modo más radical el no ser sí mismo, es uno de los caracteres del auténtico ser.

Ortega y Gasset ha hablado con frecuencia de autenticidad e inautenticidad en el hombre como caracteres ontológicos de la realidad humana. En 1916 *(Obras,* II, 84-85) describía un "yo auténtico" como la "base in-

sobomable" de una vida humana; el "yo auténtico" es, en rigor el "yo insobornable", esto es, el yo que, en el fondo y radicalmente, no puede dejar de ser lo que es. Pero justamente porque el hombre puede ser auténtico, puede ser también inauténtico; en otras palabras, la inautenticidad es uno de los caracteres fundamentales de la realidad humana, junto a la autenticidad —y hasta puede decirse, reiterando de otro modo lo que indicamos antes— que la inautenticidad es una de las formas —bien que defectiva— de ser "sí mismo". En efecto, las cosas no pueden dejar de ser sí mismas, de ser lo que son. En cambio, el hombre puede dejar de ser lo que es.

Cuando el hombre llega a ser lo que es, entonces su vida es ***propia.*** El hombre cumple entonces con su vocación radical y con su "destino". Ortega y Gasset equipara a veces 'autenticidad' con 'realidad' ***(Obras,*** VI, 400); en tal caso, el ser auténtico equivale al ser más real — pues el sentido de 'es real' es entonces distinto del que tiene este predicado cuando se aplica a una realidad no humana.

Heidegger ha hablado de autenticidad (***Eigentlichkeit) e*** inautenticidad ***(Üneigentlichkeit)*** como modos de ser básicos del ***Dasein*** (VÉASE). (Se han empleado también a este efecto los términos 'propiedad' e 'impropiedad', asimismo perfectamente aceptables; sin embargo, nos hemos decidido aquí en favor de los vocablos 'autenticidad' —y 'auténtico'— e 'inautenticidad' —e 'inauténtico'— simplemente por haber reservado los términos 'propiedad' y 'propio' para referirnos a uno de los Predicables (véase PREDICABLES; PROPIEDAD, PROPIO)]. El ***Dasein*** puede, en efecto, "elegirse a sí mismo", es decir, "ganarse", en cuyo caso se apropia a sí mismo y se hace "auténtico". Puede también "no elegirse a sí mismo", es decir, "perderse", en cuyo caso deja de apropiarse a sí mismo y se hace "inauténtico" — no llega a ser lo que es. Heidegger advierte al respecto que la inautenticidad [impropiedad] no es un modo de "ser menos" o un grado de "ser inferior" con respecto a la autenticidad [propiedad] (***Sein und Zeit,*** 5 9). Al ***Dasein*** le es inherente el ser "suyo" —a cada ***Dasein,*** pues, el ser ***"mío"***— como condición ***de*** autenticidad e inautenticidad. El ***Dasein*** existe, por tanto, o auténtica o inauténticamente, bien que para los efectos de su descripción y análisis pueda ser concebido como si estuviera en un "modo indiferenciado" ***(op. cit.,*** $ 12).

Muchos otros filósofos contemporáneos (por ejemplo, Jaspers y, en general, muchos de los llamados "existencialistas") han hecho uso de los términos 'autenticidad' y 'auténtico' o de variantes suyas. En algunos casos, estos usos derivan de alguno de los autores antes mencionados. En otros casos deben cuando menos algo a ciertas tradiciones de pensamiento, por lo demás muy diversas entre sí, cual ocurre, por ejemplo, con la idea pascaliana de "distracción" (que expresa la realidad humana en su inautenticidad) con la idea hegeliana (y también marxista) de la enajenación (que expresa una fase en cierto proceso "dialéctico" de la realidad humana). No siempre, sin embargo, se ha intentado precisar el significado de 'autenticidad' y 'auténtico' desde el punto de vista de una ontología suficientemente desarrollada y, junto a ello, de una ontología en la cual desempeñen asimismo una función importante términos tales como los de 'identidad', 'mismidad', 'ipseidad', etc. Nos hemos referido con más detalle a este punto en el libro *El ser y la muerte* (1962), especialmente §§ 23 y 24, donde, por un lado, la autenticidad (allí llamada "propiedad" o, mejor, "apropiación") es vista como un "irse haciendo" (a sí mismo), pero donde, por otro lado, es considerada como modo de ser (ontológico) de un cuerpo, el cual puede ser también como ipseidad, identidad, etc.

AUTOGNOSIS. Véase DILTHEY (WILHELM).

AUTOMATISMO. Se llaman ***automáticos*** los movimientos que tienen lugar en un objeto sin aparente impulsión externa y, por consiguiente, los movimientos que parecen tener su origen en el interior propio del objeto considerado. Por extensión se califican de automáticos aquellos movimientos que se repiten en formas limitadas y determinadas aun cuando haya un acto de excitación o impulsión externa; así se habla de los movimientos automáticos psicológicos ajenos a la voluntad o de los movimientos automáticos de un mecanismo regulado de tal forma que a cada impulsión determinada responde un número determinado de movimientos. Según Descartes, los animales son autómatas, es decir, reaccionan de una forma mecánica a las excitaciones externas, a diferencia del hombre, que posee alma y voluntad (véase ALMA DE LOS BRUTOS). El automatismo constituye un problema de la psicología dentro del cual se consideran los llamados movimientos reflejos. El automatismo de los actos psicológicos no es idéntico en todos sus grados; por el contrario, ofrece gran número de variantes y suele abandonar su carácter aparentemente mecánico a medida que va penetrando en la esfera de la conciencia. La intervención de la voluntad puede desviar el automatismo de los actos o puede ser también una de las causas productoras de un número determinado de movimientos automáticos. Por la gradación del automatismo se tiende a considerar como mecánicos a los movimientos inferiores más alejados de la conciencia, y como propiamente automáticos a aquellos que tienen su desenvolvimiento ya dentro de la conciencia, aun cuando casi siempre en su umbral.

Nos hemos referido principalmente al sentido psicológico de 'automático' y 'automatismo', pero al comienzo hemos tocado ya brevemente el problema de una definición más amplia de estos términos. Los desarrollos científicos y técnicos de los últimos años confirman la necesidad de explorar semejante ampliación. Se habla mucho, en efecto, en la ciencia y en la técnica, no sólo de automatismo, sino también de automación o automatización ***(automation).*** El automatismo es la característica de las máquinas capaces de llevar a cabo una serie de operaciones sin más intervención humana que la de la construcción de la máquina y su puesta en funcionamiento. La automación o automatización es la característica de las máquinas capaces de conducirse a sí mismas según ciertas normas dadas más variadas y flexibles que las que corresponden al mero automatismo. Así, una máquina automática puede fabricar planchas de metal ejecutando todas las operaciones que llevan a este fin, de modo que no haya intervención humana desde el momento en que recibe el material

y la entrega del producto terminado. Una máquina automatizada, en cambio, puede no solamente fabricar automáticamente tales planchas, sino también regular por sí misma el espesor y otras características de ellas, modificando sus operaciones de acuerdo con los resultados previstos (es decir, de los modelos propuestos). La máquina automatizada comprueba, pues, por sí misma las condiciones de su trabajo. De este modo, la automatización en la esfera técnica pone en juego los resultados de la cibernética a que nos hemos referido en Comunicación (VÉASE).

P. Janet, *L'automatisme psychologique*, 1888. — J. von Neumann, E. F. Moore, J. T. Culbertson, A. Ashby y otros autores, *Autómata Studies*, 1956, ed. C. E. Shannon y J. McCarthy. Para la cuestión del automatismo en el sentido del último párrafo, véase la bibliografía de COMUNICACIÓN (I).

AUTOMATISMO DE LAS BESTIAS. Véase ALMA DE LOS BRUTOS.

AUTONOMÍA se llama el hecho de que una realidad esté regida por una ley propia, distinta de otras leyes, pero no forzosamente incompatible con ellas. En el vocabulario filosófico el término 'autonomía' suele emplearse en dos sentidos.

1. *Sentido ontológico.* Según el mismo, se supone que ciertas esferas de la realidad son autónomas respec to de otras. Así, cuando se postula que la esfera de la realidad orgánica se rige por leyes distintas que la es fera de la realidad inorgánica, se dice que la primera es autónoma respecto de la segunda. Tal autonomía no im plica que una esfera determinada no se rija *también* por las leyes de otra esfera considerada como más funda mental. Así, en la llamada *ley de autonomía* propuesta por Nicolai Hartmann, los reinos superiores del ser se rigen por las mismas leyes que los reinos inferiores y, *además,* por otras leyes propias consideradas como autónomas.

2. *Sentido ético.* Según el mismo se afirma que una ley moral es autó noma cuando tiene en sí misma su fundamento y la razón propia de su legalidad. Este sentido ha sido ela borado especialmente por Kant y ha sido admitido por otros autores como Cohen, Natorp y Renouvier. El eje de la autonomía de la ley moral lo constituye, según Kant, la autonomía de la voluntad (véase BUENA VOLUNTAD), por la cual se hace posible el imperativo (VÉASE) categórico. En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* por ejemplo, indica Kant que la autonomía de la voluntad es la propiedad mediante la cual la voluntad constituye una ley por sí misma (independientemente de cualquier propiedad de los objetos del querer). El *principio de autonomía* reza, pues: "Elegir siempre de tal modo, que la misma volición abarque las máximas de nuestra elección como ley universal." Si un acto es determinado por algo ajeno a la voluntad, es atribuido, consiguientemente, a una coacción externa y no es concebido como moral. En cambio, la *heteronomía* de la voluntad constituye, al entender de dicho autor, el origen de los principios inauténticos de la moral. Mientras los defensores de la heteronomia creen que no hay posibilidad de moral efectiva sin un fundamento ajeno a la voluntad (ya sea en la Naturaleza, ya sea en el reino inteligible, ya sea en el reino de los valores absolutos, ya sea en Dios), Kant estima que todos los principios de la heteronomia, sean empíricos (o derivados del principio de felicidad y basados en sentimientos físicos o morales) o racionales (o derivados del principio de perfección, que puede ser ontológico o teológico), enmascaran el problema de la libertad de la voluntad y, por lo tanto, de la moralidad auténtica de los propios actos. Algunas de estas concepciones, dice Kant, son mejores que otras — por ejemplo, la concepción ontológica de la perfección que se da dentro de los principios racionales es, a su entender, mejor que la concepción teológica, que deriva la moralidad de una voluntad divina absolutamente perfecta. Los partidarios de esta última derivación suelen llamarse adhérentes a una moral *teónoma.*

En igual oposición a las tendencias autónomas y a las heterónomas, Scheler defiende en su apriorismo moral material una actitud intermedia por la cual se otorga autonomía a la personalidad en cuanto soporte de los valores morales y entidad encargada de la realización de la conducta moral, pero se intenta evitar el formalismo de todo imperativo vacío por medio de la fundamentación del conocimiento moral en instancias superiores a la propia persona o en personas a quienes se juzgue dignas de alcanzar un mayor conocimiento moral.

AUTRECOURT (NICOLÁS DE). Véase NICOLÁS DE AUTRECOURT.

AVEMPACE (Abu Bakr Muham-mad bn Yahya bn al-Sa 'ig Ibn Bayya), nació en Zaragoza a fines del siglo XI, vivió un tiempo en Sevilla, luego en Granada y, finalmente, en Fez (Marruecos), donde falleció en 1138. Autor de varios tratados de lógica, matemática, astronomía, medicina y filosofía —casi todos ellos perdidos— , es conocido sobre todo por su obra titulada *Guía del solitario* o también *Régimen del solitario (Tadbir al-Mutawahhid)* en la cual se exponen los diversos grados de conocimiento que va alcanzando el hombre desde el conocimiento de las cosas hasta la substancia separada de toda materia, substancia una y común a los diversos entendimientos posibles. Este ascenso del conocimiento corresponde al ascenso desde la vida instintiva a la vida intelectiva, liberada de toda materia y que es una directa emanación del entendimiento activo. La culminación de este movimiento de ascenso parece ser de carácter místico, pues al llegar a la contemplación de la substancia separada se alcanza al mismo tiempo una especie de identificación con la fuente superior de la cual deriva todo conocimiento, fuente en la cual ya no hay contraposición entre materia y forma o entre ser y pensar. El *Régimen del solitario se* conservó en un compendio dado a conocer por S. Munk, *Mélanges, de philosophie juive et arabe,* 1859, reimp. 1927, 1955. — Hay tratados inéditos de Avempace en la Biblioteca del Escorial y en la de Berlín. Ediciones y traducciones de textos del filósofo por M. Asín Palacios. "Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre (Kalama fi ittisal al-'agl bi-l-insan) y la 'Carta de Adiós' (Risalat al-wida) de Avempace", *Al-Andalús* (1942), 1-47 (1943), 1-87). En 1946 Asín Palacios publicó el texto árabe y la trad. española del filósofo zaragozano Avempace", *Re-Régimen.* Véase M. Asín Palacios, "El *vista de Aragón,* I (1900), 193-7, 234-8, 278-81, 300-302, 338-40; II (1901), 241-6, 301-303, 348-50. — U. A.

Farrukh, *Ibn Bajja and the Philosophy in the* Moslem *West,* 1945.

AVENARIUS (RICHARD) (1843-1896), nacido en París, fue profesor desde 1877 en la Universidad de Zurich. Su punto de vista, designado con los nombres de "empiriocriticismo" (VÉASE) o "filosofía de la experiencia pura", pertenece a la corriente general del positivismo científico, tal como era defendido especialmente por los partidarios de la física descriptiva y por algunos representantes de la filosofía de la inmanencia. Según Avenarius, la experiencia debe ser depurada de todo supuesto metafísico; lo que conduce a la metafísica es pura y simplemente la *introyección,* la proyección a lo externo de los elementos pertenecientes a las representaciones internas. Para evitar esta deformación de lo natural y de lo real es preciso situarse en un territorio anterior a esta proyección, en el terreno de la experiencia pura, lo cual exige la eliminación de los elementos extraños a ella. Avenarius llega a una solución de esta dificultad por medio de un análisis crítico del hecho de la experiencia, consistente, a su entender, en el examen de la dependencia en que se encuentran los juicios del sujeto *(E),* de las variaciones del sistema nervioso central (C), condicionados a su vez por los excitantes del medio físico (R) y por los medios de la asimilación nutritiva (S). Todo juicio, desde el vulgar hasta el científico, es una función de las variaciones de *C;* la crítica de la experiencia debe, a partir de este hecho, examinar las excitaciones constantes que se producen sobre C y que, por consiguiente, influyen sobre la constancia de los enunciados correspondientes a *E.* Cuando la constancia es regular desaparecen todos los elementos extraños y se produce una experiencia despojada de todo "problema aparente", exenta del dualismo entre el sujeto y el objeto, origen, según Avenarius, de las representaciones metafísicas. La constancia en la excitación es, por otro lado, la natural consecuencia de la tendencia al mínimo esfuerzo; la tesis de la "economía (VÉASE) del pensamiento", defendida asimismo por Mach, desempeña en el empiriocriticismo un papel fundamental.

Entre los discípulos y partidarios de Avenarius figuran Joseph Petzoldt (VÉASE), así como Rudolf Willy (nacido en 1855), también influido *por* Mach y por el inmanentismo. Willy sostiene un "monismo primario" según el cual hay una "experiencia total" de todas las conciencias que actúa como una global sensibilidad espacio-temporal y que convierte lo real en un fluir continuo de sensaciones dentro del cual actúan los complexos particulares, dinámicamente conjugados con el todo (*Gegen die Schulweisheit, eine Kritik der Philosophie,* 1905. — *Die Gesamterfahrung vom Gesichtspunkt des Primärmonismus,* 1908. — *Idéal und Leben,* 1909, así como varios trabajos en la *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Psychologie* sobre el empiriocriticismo y el "concepto natural del mundo"). También Karl Hauptmann (1858-1921: *Die Metaphysik in der modernen Physiologie,* 1893; *Unsere Wirklichkeit,* 1899) defiende un punto de vista muy semejante al de Avenarius.

Obras: *Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhaltnis der zweiten zur dritten Phase,* 1868. *(Sobre las dos primeras fases del panteísmo spinoziano* y *la relación entre las fases segunda y tercera.).* — *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses,* 1876 (trad. esp.: *La filosofía como el pensar del mundo según el principio del menor gasto de energía,* 1947). — *Kritik der reinen Erfahrung,* 1888-90 (Crítica *de la experiencia pura).* — *Der menschliche Weltbegriff,* 1891 *(El concepto humano del mundo).* — Se prepara edición de manuscritos de A. actualmente en posesión de Georg Lüttke (Ber-lin-Wilmesdorf).

F. Carstanjen, R. *Avenarius' biomechanische Grundlegung der reinen allgemeinen Erkenntnistheorie,* 1894. — O. Ewald, R. *Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus. Eine crkenntniskritische Untersuchung über das Verhaltnis von Wert und Wirklichkeit,* 1905. — Bush, *Avenarius and the Standpoint of Pure Experience,* 1906. — J. Suter, *Die Philosophie von R. Avenarius,* 1910. — F. Raab, *Die Philosophie von R. Avenarius. Systematische Darstellung und immanente Kritik,* 1912. — Alf Numan, *Kunskapsbiologie och Deskriptionsteori hos R. Avenarius,* 1914.

AVENCEBROL. Véase AVICEBRÓN.

AVERROES. (Abu-l-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusd) (1126-1198), nacido en Córdoba, discípulo de Abentofail, es el más eminente de los filósofos árabes. Ejerció de juez en Sevilla y Córdoba y si bien durante muchos años estuvo en buenas relaciones con el trono, al sobrevenir una reacción contra las interpretaciones filosóficas del dogma fue acusado de herejía y deportado, falleciendo en Marruecos. La tradición aristotélica árabe llega a culminación y madurez en Averroes, autor de numerosos comentarios a los textos del Estagirita que influyeron de modo considerable sobre la escolástica. Además de sus paráfrasis y comentarios a Aristóteles escribió una refutación de Algazel titulada *Destrucción de la destrucción (Tahafut al-Tahafut),* una obra sobre la concordancia de la religión con la filosofía, un tratado sobre el entendimiento potencial y material, otros sobre la unión del entendimiento separado con el hombre y varias obras acerca de lógica, física, medicina y astronomía. Como la mayor parte de sus predecesores, Averroes aspiró a conciliar la filosofía con el dogma. Ahora bien, una conciliación no parecía posible de no tenerse en cuenta que mientras la filosofía es sólo para los pocos elegidos que quieren y pueden comprender las argumentaciones racionales, la religión, tal como se da en los textos sagrados, es apta para las multitudes incapaces de comprender las verdades racionales y las demostraciones realizadas a base de ellas.

Entre los filósofos y los creyentes se insertan aquellos que entienden los argumentos, pero que solamente pretenden alcanzar lo probable y no la absoluta evidencia racional. Las proposiciones admitidas por cada uno de estos grupos son, en rigor, verdades. Pero cada una de ellas tiene un aspecto distinto que, con todo, recibe su fundamento en la verdad del dogma tal como se halla expresada en el Corán. De este modo no hay peligro de interpretar filosóficamente los dogmas excepto para aquellos que no pueden comprender ni usar de la razón rectamente, es decir, para los ingenuos y simples creyentes.

Averroes sostiene, en cuanto filósofo, la eternidad del mundo, lo cual no es, a su entender, contradictorio con el hecho de su producción por Dios. El mundo ha sido creado por Dios, pero lo ha sido desde toda la eternidad. La relación entre el Crea-

dor y lo creado es, por así decirlo, la relación entre el fundamento y la consecuencia, pero no la que existe entre la causa y el efecto. Lo creado ha surgido por emanación del primer principio creador. La eternidad de lo creado exige, por lo demás, la eternidad de la materia, en la cual existen desde siempre en posibilidad las formas que son extraídas de la materia por Dios para formar las cosas y no introducidas en ella desde fuera. Al laclo de ello, Averroes sostiene que las dificultades que suscita la identificación de la inteligencia en acto con lo inteligible pensado por ella pueden resolverse mediante la suposición de que toda intelección humana es mera participación en un solo y único entendimiento agente. Sólo la idea de este entendimiento y su radical unidad permite comprender que el entendimiento pasivo pueda superar su condición temporal y limitada elevándose hasta aquél. No hay, por lo tanto, inmortalidad personal en la cual cada entendimiento llegue individualmente a la contemplación del entendimiento agente, sino fusión de cada entendimiento individual con el entendimiento activo único. Esta teoría, lo mismo que la doctrina de la eternidad de la materia, fueron combatidas, entre otros pensadores cristianos, por Santo Tomás y han constituido la parte más conocida de la interpretación averroísta de Aristóteles y a la cual se ha referido casi siempre la oposición entre los averroístas y los antiaverroístas. (Véase AVERROÍSMO.)

En su *Historia de la filosofía española. Filosofía hispanomusulmana,* tomo II (1957), págs. 48-59, Miguel Cruz Hernández ha distribuido las obras de Averroes en las siguientes secciones: 1. Obras filosóficas. A. Comentarios al *Corpus aristotelicum,* divididos en: *Yawami'* o *Comentarios menores: Taljís* o *Comentarios medios; Tafsirat* o *Comentarios mayores.* B. Comentarios diversos. C. Obras originales. 2. Obras teológicas. 3. Obras jurídicas. 4. Obras astronómicas. 5. Obras filológicas. 6. Obras médicas, divididas en A. Comentarilos y B. Obras originales. 7. Obras atribuidas a Averroes. 8. Obras apócrifas. De algunas de estas obras quedan manuscritos árabes; la mayor parte de los escritos de Averroes, sin embargo, se conservan en traducciones hebreas y latinas.

De los *Comentarios menores* hay ed. hebrea en *Hebraica... Aristotelis ex compendiis Averrois* (1560) y ed. latina en *Opera omnia Aristotelis... Averrois Cordubensis in ea Opera Omnes, qui ad nos pervenere, Commentarii* (Venecia, 9 vols., 1562-1574), reimp. en II vols, y 3 suplementos, 1962. Ed. del texto árabe de un comentario a la *Metafísica* con trad. esp. por Carlos Quirós Rodríguez en *Averroes. "Compendio de Metafísica",* 1919. De los *Comentarios medios* hay ed. latina en *Opera, cit. supra, y* ed. de varios textos árabes: comentario a las *Categorías (Averroes Talkhic Kitab al-Maqoulat,* por M. Bouyges, 1932; a la *Poética,* por Lasinio, 1877; a la *Retórica,* íd., íd., 1873. De los *Comentarios mayores* hay ed. latina y ed. árabe por M. Bouyges, 4 vols., 1938-1948. Respecto a las obras originales hay ed. crítica del *Tahafut al-Tahafut* por M. Bouyges, 1930 y ed. latina en *Opera, cit. supra.* De las obras teológicas hay ed. del *Fasl al-Maqal (Doctrina decisiva [y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia]),* 1859, 1313/1895 y 1319/1901, 1942 [3a ed., 1948]. Trad. esp. por M. Alonso en *La teología de Averroes,* 1947, págs. 149-200. Del *Kasf 'an-Manahiy (Libro de la exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de fe)* hay ed. en 1859, 1313/1895, 1319/1901. Trad. esp. por M. Alonso, *op. cit. supra,* págs. 203-353.

La ed. latina antes citada ha sido reimpresa varias veces. Para una ed. más reciente véase G. Lacombe, A. Birkenmajer, M. Dulong, E. Franceschini, *Aristóteles Latinus,* del *Corpus Philosophorum Medii Aevi* (desde 1939). Hay ed. separada de varios textos latinos (como, por ejemplo, ed. del comentario al *De anima* por F. Stuart Crawford, 1953). De las eds. de textos árabes, además de las antes citadas, ver N. Morata, *El Compendio de anima, de Averroes,* 1934. — El libro citado de M. Alonso contiene asimismo trad. de varios otros textos además de los indicados *supra.* Para más recientes eds. de textos hebreos, véase la ed. de comentarios al *De generatione et corruptione,* por Samuel Kurland, 1958 [Corpus Philosophorum Medii Aevi, 66].

Sobre problemas planteados por escritos de Averroes véase sobre todo M. Alonso, "La cronología en las obras de Averroes" *Miscelánea Comillas,* I (1943), 441-60 [incluido en *Teología de Averroes,* 1947, *cit. supra].*

La bibliografía sobre Averroes es muy extensa. En las ediciones críticas antes mencionadas se hallan estudios importantes sobre el filósofo; destacamos en particular la obra citada de M. Alonso. Además: Lasinio, *Studi sopra Averroe,* 1874. — T. J. de Boer, *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazali und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd,* 1894. — A. Farah, *Averroes und seine Philosophie,* 1903. — L. Gauthier, *La théorie d'lbn Roch (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie,* 1909 (tesis). — G. Manser, "Das Verhàltnis von Glaube und Wissen bei Averroes *(Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie* XXIV (1910), XXV (1911). — S. Nirenstein, *The Problem of the Existence of God in Maimonides, Alanus and Averroes,* 1924. — P. S. Christ, *The Psychology of the Active Intellect of Averroes,* 1926. — Véase Alvaro de Toledo, *Comentario al "De substantia orbis" de Averroes (Aristotelismo y Averroísmo),* ed. Manuel Alonso, S. I., 1940. — León Gauthier, Ibn *Roch (Averroes),* 1948. — Véanse también las obras en la bibliografía de los artículos AVERROÍSMO y SIGERIO de BRABANTE.

AVERROÍSMO. En sentido estricto se llama *averroísmo* a la filosofía de Averroes y de sus partidarios. En un sentido más amplio —y también más usado por los historiadores— se llama *averroísmo* a ciertas tendencias surgidas en tres momentos entre el siglo XIII y el siglo XVI, basadas especialmente en tres doctrinas procedentes de la interpretación que Averroes dio —o que se le atribuyó dar— a la obra del Estagirita: la doctrina del entendimiento agente único —con la consiguiente posible negación de la inmortalidad personal—; la doctrina de la eternidad de la materia —con la consiguiente posible negación, o por lo menos reconocimiento de la imposibilidad de demostración, de la tesis de la creación a partir de la nada—, y la doctrina de la doble verdad (véase VERDAD DOBLE) — con la consiguiente posible afirmación de que lo que es verdadero en teología puede no serlo en filosofía y viceversa. Describiremos someramente cada uno de estos tres momentos.

El primero comenzó en el Occidente latino con las traducciones hechas a principios del siglo XIII por Miguel Escoto de los comentarios averroístas al *De caelo y* al *De anima.* Junto a ello pueden citarse las obras de Amalrico de Bène y de David de Dinant, si bien hay que tener en cuenta que estas obras no son propiamente averroístas, sino más

bien alejandrinistas; ello no obstante, algunas de sus tesis estuvieron incluidas en las condenaciones que abundaron en el siglo XIII (1210, 1215, 1231, 1263) antes de la absorción del aristotelismo por San Alberto Magno y especialmente Santo Tomás de Aquino. Algunas de las tesis averroístas parecieron influir sobre varios filósofos, por lo cual se consideró necesario condenar especialmente varias de estas tesis en dos ocasiones (15 tesis fueron condenadas en 1270 y 219 tesis fueron condenadas en 1277 por el Arzobispo de París, Esteban Tempier). Entre tales tesis figuraban la doctrina de la eternidad del mundo, la doctrina de que Dios no conoce las entidades singulares, la doctrina de que el libre albedrío es una potencia pasiva y no activa, etc. En la condenación de 1277 se especificó claramente que no se admitiría la defensa de ninguna de las tesis de referencia con la excusa de que podían ser verdaderas en filosofía aunque se reconocieran como falsas en teología, lo que significaba el rechazo de la anteriormente mentada doctrina de la doble verdad, por muchos considerada como una de las características principales del averroísmo. Es sabido que la difusión del tomismo estuvo envuelta en las discusiones en torno al averroísmo y que el sistema de Santo Tomás ha sido considerado por algunos como un averroísmo teológico (M. Asín Palacios), por otros como enteramente opuesto al averroísmo y por la mayor parte como una filtración, selección y, en último término, absorción de ciertas tesis que son consideradas como averroístas (por ejemplo, la afirmación de que la doctrina de la eternidad del mundo no puede ser rechazada por la razón, aun cuando hay que descartarla por no ser compatible con una verdad de fe), pero que pierden todo su carácter heterodoxo una vez colocadas en el contexto de la construcción teológica del tomismo y una vez habida cuenta, además, de que Santo Tomás —como San Alberto Magno, Egidio Romano y Ramón Llull— se caracterizaron por una de las esenciales dimensiones de su actividad intelectual por la lucha contra el llamado averroísmo latino. Este último fue representado en la época del modo más destacado por dos autores: Sigerio de Brabante y Boecio de Dacia, cuyas doctrinas eran afectadas por las dos mencionadas últimas condenaciones parisienses. Especialmente la condenación de 1277 se refirió a las principales doctrinas de Sigerio de Brabante — de las cuales la tesis de la unidad del entendimiento era la más destacada.

El segundo momento importante del averroísmo latino tuvo lugar desde fines del siglo XIII hasta comienzos del siglo XV, pero hay que observar que este averroísmo no es una irrupción nueva y enteramente independiente de ciertas doctrinas del filósofo árabe, sino que está ligado a través de una compleja tradición al anterior momento. Uno de sus eslabones lo constituye la obra de Pietro de Abano o Petrus Patavinus (nac. 1257), que defendió especialmente las doctrinas de la unidad del entendimiento y de la eternidad de la materia y del mundo, pero que en muchos otros respectos no puede ser considerado como un autor averroísta. Los principales representantes del segundo averroísmo son Juan de Jandún y, en el aspecto político, Marsilio de Padua. También es considerado como un averroísta Juan de Baconthorp, pero, según parece, sin justificación.

El tercer momento en la historia del averroísmo es el representado por los llamados averroístas de la Universidad de Padua, desde fines del siglo xv hasta comienzos del siglo XVII. El averroísmo en este instante aparece casi exclusivamente como una de las posibles interpretaciones del aristotelismo. En calidad de tal su elaboración y difusión estuvieron mucho menos relacionadas que en los períodos anteriores con las cuestiones relativas a la ortodoxia o a la heterodoxia de las tesis defendidas; era inclusive posible encontrar quienes considerasen el averroísmo en este sentido como perfectamente conciliable con la ortodoxia. Entre los averroístas más conocidos de la escuela de Padua se hallan Nicoletto Vemias (profesor en Padua de 1471 a 1499), su discípulo Agostino Nifo o Augustinus Niphus (1473-1546), Alessando Achillini o Alexandrus Achilinus (profesor en Padua y desde 1509 en Bolonia) y Marco Antonio Zimara (t en Padua en 1532). El gran comentarista de Aristóteles Jacobo Zabarella (VÉASE) es considerado a veces como inclinándose a interpretaciones averroístas y a veces a interpretaciones alejandrinistas. Este averroísmo persistió hasta el siglo XVII y consistió por una de sus esenciales dimensiones en una defensa de la física aristotélica contra los innovadores en la ciencia natural.

E. Renan, *Averroès et l'averroïsme,* 1852. — P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Étude critique et documents inédits,* 1899, 2a ed., 1 vols., I, 1908; II, 1911. — Miguel Asín Palacios, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino,* 1904. — M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung* zur *christlichen Weltanschauung,* 1931. — R. de Vaux, "La première entrée d'Averroès chez les Latins", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* XXII (1933), 193-242. — Bruno Nardi, Saggi *sull'aristotelismo padovano del secólo XIV al XVI,* 1958 [Studi sulla tradizione aristotélica nel Veneto, 1] (se estudian, entre otros, a Pietro d'Abano, Paolo Veneto, Nicoletto Vernia, Pico délia Mirándola, Alessandro Achilini). — John Hermán Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modem Science,* 1961. — Para la teoría de la doble verdad véase bibliografía de VERDAD DOBLE.

AVICEBRÓN, AVENCEBROL o ABENGABIROL son los diversos nombres que desde la Edad Media se han dado al filósofo, teólogo, gramático y poeta de linaje judío Selomó ben Yehuda Abu Ayyub ibn Gabirol) *(ca.* 1020-1059, aunque según algunos autores murió en 1070), el cual nació en Málaga, de familia cordobesa, y se formó en Zaragoza. Es conocido sobre todo por su obra *La fuente de la vida,* escrita en árabe con el título de Yanbu' *al-Hayya,* resumida en hebreo por Sem Tob ibn Fala-quera (siglo XIII) con el título de *Me-qor Hayyim y* vertida al latín *(Fons Vitae)* por Juan Hispalense y Domingo Gundisalvo. Sólo la versión latina y el resumen hebreo se conservan. La *Fuente de la Vida* formaba parte de un completo sistema filosó-fico-teológico al cual pertenecían otros escritos —perdidos— sobre el ser y sobre la voluntad. Se trata de un diálogo, entre maestro y discípulo, dividido en cinco partes, en el curso de las cuales se discute el problema de la composición de las substancias sensibles, de la composición de

las substancias simples y de la existencia de la materia y forma universales. Las tesis más características de Avicebrón en dicha obra son:

(1) La teoría de la universidad de la materia —en el sentido aristotélico del término—, según la cual la materia no es el último eslabón en la cadena de las emanaciones, sino que se halla siempre allí donde hay forma, es decir, en todos los peldaños de la escala ontológica (salvo el que representa el Ser Esencial) si bien en distintos grados de unidad y perfección. Corolario de esta teoría es la tesis de que la materia, siendo común a todas las substancias, no puede constituir el principio de individuación. Por lo tanto, las cosas son distintas unas de otras en virtud de la forma. Por el intermedio de la traducción de Juan Hispalense y Domingo Gundisalvo, así como por los tratados del primero sobre el alma y del segundo sobre la "procesión del mundo" y sobre la unidad, la citada doctrina pasó, según indica J. M. Millas Vallicrosa, a varios autores cristianos, especialmente a Guillermo de Auvernia y a Alejandro de Hales, así como al autor del escrito antes atribuido a Juan Duns Escoto, *De rerum principio,* a San Buenaventura y, en general, a los filósofos franciscanos. En cambio, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y, en general, los dominicos, se opusieron a esta teoria.

(2) La teoría de la Voluntad como fuente de vida, primera emanación de Dios y fuerza impulsora del universo. Según Avicebrón, la serie de hipóstasis procedentes de la primitiva unidad divina constituye la jerarquía de los seres. De la Voluntad emana la Forma, la cual está, como antes señalamos, inseparablemente unida a la Materia, pues sólo Dios es Forma pura. Lo que marca el grado de elevación y perfección de los seres es su mayor o menor alejamiento del principio supremo, es decir, su mayor o menor unidad esencial. Ésta es perfecta en Dios. En cambio, en el mundo hay una multiplicidad de formas separadas. Siguiendo tendencias neoplatónicas, Avicebrón hace derivar las substancias inferiores de las superiores por emanación, al modo de la luz que se derrama sobre las cosas. De la Inteligencia universal emana el Alma, de ésta la Naturaleza, y de ésta los cuerpos que se hallan en los mundos translunar y sublunar. Esta doctrina, que parece tener antecedentes en la escuela de Abenmasarra (Cfr. M. Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela,* 1914), influyó sobre todo en los círculos iluministas judaicos. Como indica Millas Vallicrosa, se encuentran sus huellas en Ishaq ibn Latif, en el *Libro del Zóhar* (siglo XVII), en 'Semuel ibn Zarza, autor también de una *Fuente de la Vida (Meqor Hayyim) y* hasta en Yehudá Abarbanel (León Hebreo). Además, algunas de sus tesis pasaron a la escolástica cristiana, varias veces para ser rechazadas, pero otras (David de Dinant) para ser admitidas.

Uno de los problemas que plantea la concepción de la "Fuente" de Avicebrón es si hay que considerarla como inmanente o como trascendente al mundo. La interpretación usual es la trascendente, aunque algunos autores (como Bonafede en sus *Saggi sulla filosofía medioevale,* 1951) consideran que la "virtud" o "fuerza" de la Fuente está repartida en todas las cosas. Consideramos que lo más razonable es atribuir a Avicebrón la intención de solucionar el dilema inmanencia-trascendencia mediante la acentuación de los "intermediarios", los cuales sitúan a cada realidad "más allá" de la capa inferior, pero a la vez relacionada con ella.

Otro problema en el sistema de Avicebrón es el que plantea el papel desempeñado por la Voluntad como Fuente de Vida. Aunque se declara que esta Voluntad es idéntica a Dios o la Esencia Primera, se suscita la cuestión de por qué es necesaria la hipóstasis de una Voluntad divina poseedora de un grado menor de simplicidad que la Esencia Primera cuando se declara a la vez la identidad de ambas.

Además de la obra citada se deben a Avicebrón un *Libro de la corrección de los caracteres* (de índole ético-práctica, educativa y antropológico-filosófica), escrito asimismo en árabe, hacia 1045, con el título de *Kitab islah al-ajlaq y* traducido al hebreo con el título de *Tikkún middot ha-néfes* por Yehudá ibn Tibbón en 1167; y una *Selección de perlas* o colección de proverbios y refranes escrita en árabe con el título de *Mujtar al-yawahir* y asimismo traducido al hebreo por Yehudá ibn Tibbón con el título de *Mibhar ha-peninim.* El texto hebreo de la *Selección* se ha conservado, pero el texto árabe se ha perdido, salvo algunos folios publicados por M. N. Sokoloff en 1929. Entre los poemas de Avicebrón destaca su *Keter Malkut* o *Corona Real.* Edición de la *Fons Vitae* según el texto hebreo, con trad. francesa por S. Munk en *Mélanges de philosophie juive et arabe,* 1859 (reed. 1927, 1955). Ed. de la traducción latina por Clemens Baeumker en los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* I, Hefte 2-4, 1892-1895 (se trata de la versión de Domingo Gundisalvo y Juan Hispalense). — Traducción castellana de Federico de Castro y Fernández, 2 vols., 1901. — Véase Abraham Geiger, *Selomo Gabirol und seine Dichtungen,* 1867. — D. Stössel, *Salomon ben Gebirol als Philosoph und Förderer der Kabbala,* 1881. — J. Guttmann, *Die Philosophie des Salomón Ibn Gabirol dargestellt und erläutert,* 1889. — íd., íd., *Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum,* 1902. — D. Kaufmann, *Studien über Salomón ibn Gebirol,* 1899. — M. Wittman, *Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgange der arabischen Philosophie,* 1905 [Beiträge zur Ges. der Phil. des Mittelalters, V]. — Dreyer, *Die religiöse Gedankenwelt des Salomo ibn Gebirol,* 1930. — José Ma. Millas Vallicrosa, *Selomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo,* 1945. — León Dujovne, *Introducción a la historia de la filosofía judía,* 1949, Cap. VII. — E. Bertola, *Salomon Ibn Gabirol (Avicebron). Vita, opere e pensiero,* 1953.

AVICENA (Abu 'Ali al-Husayn bn 'Abd Allah bn al-Hasan bn 'Ali Ibn Sïna (980-1037) nac. en Afsana, cerca de Bojara, Persia), continuador de la tradición aristotélico-platónica de Alkindi y, sobre todo, de Alfarabi, siguió a este último en su explicación del origen y jerarquía de las inteligencias. Avicena establece, en efecto, que el conocimiento depende de la realidad de los objetos conocidos, desde el saber de los principios primeros hasta el conocimiento obtenido por revelación, pasando por el de los universales o ideas. A cada una de estas formas corresponde, a su entender, una forma y modo de intelecto. Sólo mediante un proceso de abstracción progresiva es posible conocer las formas generales, sobre todo cuando,

desvinculada el alma de lo material, recibe directamente la influencia del entendimiento agente. Sin embargo, la importancia de Avicena no consiste meramente en su sistematización de la especulación anterior; la profundización en algunas de las nociones fundamentales de Alfarabi es precisamente lo que ha dado la mayor significación a la obra de Avicena para la filosofía escolástica. Así ocurre sobre todo con tres nociones capitales. En primer lugar, la noción de existencia *(esse),* la cual es considerada por Avicena como un accidente que se agrega a la esencia *(quidditas).* En segundo término, la noción que se refiere al concepto de la unidad del intelecto agente, hecha posible por medio de la ascensión de la potencia en el entendimiento al acto, con el cual la noción metafísica del ser se hace directamente accesible, ya que es el objeto formal propio de tal entendimiento. Finalmente, la que concierne a la distinción entre la esencia y la existencia en los seres creados, correspondiente a su unión en Dios. A diferencia de autores como Gorce, que han considerado su mística como la culminación y a la vez el motor de la especulación filosófica de Avicena, y a diferencia de T. J. de Boer, que ha centrado su sistema en la doctrina del alma, la diferencia entre esencia y existencia en los seres creados es considerada por A.-M. Goi-chon como la verdadera clave del pensamiento del filósofo. Esta distinción, ya sustentada en principio por Alfarabi, permite entender, en efecto, de qué manera el entendimiento agente en tanto que unidad puede llegar a su comprensión de una realidad donde tales elementos o principios no están separados, sino esencialmente unidos, de tal modo que "en la filosofía de Avicena los conceptos de esencia y de existencia culminan, en último análisis, en la distinción entre el ser creado y el ser increado, entre la esencia que no es y la Esencia que es" (La *distinction,* etc.,pág. 151). La división entre Esencia necesaria y esencia posible coloca entonces a la realidad en que la mencionada distinción se establece como algo cuyo constitutivo formal depende últimamente de la Esencia primera y necesaria. En este punto precisamente se inserta en la filosofía de Avicena el motivo neoplatónico, pues como consecuencia de la interpretación dada a aquella noción, Avicena hace engendrar los entes inferiores por medio de un proceso muy semejante al de la emanación plotiniana.

La doctrina de Avicena ejerció una considerable influencia sobre algunos escolásticos medievales. A ella nos referimos en el artículo sobre el avicenismo. Observemos aquí que la mencionada doctrina no solamente introdujo importantes cambios en las concepciones metafísicas, sino también en las lógicas. En efecto, Avicena no siguió por entero en la lógica el modelo aristotélico (o, mejor, peripatético) y admitió muchos aspectos que habían sido ya tratados por los estoicos. Tal ocurre sobre todo con la atención prestada por el filósofo árabe a la lógica de las proposiciones y a la doctrina de los silogismos hipotéticos.

Las obras de Avicena son numerosas. Bibliografía muy completa en A.-M. Goichon, *Introduction à Avicenne. Son Êpitre des Définitions,* 1933, págs. xxvi-xxxvii (correcciones en *Distinction,* pág. xiv y 505), v en M. Cruz Hernández, *La metafísica de Avicena,* 1949. De esta última bibliografía entresacamos las siguientes *Al-Sifa (La Curación),* Teherán, 2 vols., 1303/1886; otra ed., El Cairo, 1952. — *Al-Nayat (La Salvación),* El Cairo, 1331/1913, ed. Muhyi al-Din Sabri al-Kurdi, 1913, 2a ed., 1938. — *Kitab al-Isarat wal Tanbihat (Libro de teoremas y avisos para lógica y sabiduría),* ed. Forget, Leyden, 1892. — *Risalat al-Hudud (Compendio de las definiciones),* El Cairo, 1326/1908, en la colección *Tis' rasa, il'fi-l Hikma wa-l-Tabi 'iyyat.* Hay otras obras menores en la misma colección de las cuales es importante filosóficamente el escrito titulado *Aqsâm al-'Ulum al-'aqliyya (Divisiones de las ciencias intelectuales). — Mantiq al-Masriqiyyin (Lógica de los orientales),* El Cairo, 1328/1910. — La *Curación* fue (erróneamente) llamada en la Edad Media *Suffi-cientia y* comprende una lógica, una física, una psicología, una cosmología y una metafísica. — Traducciones latinas: *Opera in licem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canónicos emendata. Logyca. Suffi-cientia. De coelo et mundo. De anima. De animalibus. Philosophia prima,* Venetiis, 1495 (reimp., 1960), 1508 (reimp., 1960), 1546. Hay que advertir que esta edición comprende solamente una pequeña parte del manuscrito árabe de *Al-Sifa.* El manuscrito árabe completo de la lógica de *Al-Sifa* está aún inédito (Cfr. Ibrahim Makdour, *L'Organon d' Alistóte dans le monde árabe,* 1934). — Traducción latina de *Metaphysices compendium,* por N. Carama, Roma, 1926. — Transcripción, revisada, de *De anima,* por G. P. Klubertanz, S. J., de la ed. de Venecia de 1508 (1949, mimeog.). — Bibliografía: Osman Ergin, *Ibín Sina bibliografyasi,* 1956 [Istanbul Universitesi Tip Fakultesi yayinlarindan, 20]. — Yahya Mahdavi (bibliografía en persa, 1954). — Véase B. Carra de Vaux, *Avicenne,* 1900. — C. Sauter, Avicennas *Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik,* 1912. — Djémil Saliba, *Étude sur la métaphysique d'A.,* 1926. — A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina,* 1937. — Íd., íd., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina,* 1938 (suplemento: 1939). — Íd., íd., *La philosophie d'A. et son influence en Europe médiévale,* 1944 (2a ed., aumentada, 1951). — También el libro citado al principio de la bibliografía. — M. Amid, *Essai sur la psychologie d'A.,* 1940 (Dis.). — M. Cruz Hernández, *La metafísica de Avicena,* 1949 (tesis) y la selección de textos titulada *Sobre Metafísica* (1950), con introducción y notas. — L. Gardet, *La pensée religieuse d'A.,* 1951. — Varios autores, *Avicenna: Scientist and Philosopher. Millenary Symposium,* 1952, ed. G. M. Wickens. — E. Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke,* 1952. — Soheil M. Afnan, *Avicenna. His Life and Works,* 1958.

AVICENISMO. La filosofía de Avicena ejerció gran influencia durante el siglo XIII y parte del siglo XIV. Fue, ciertamente, muy combatida por varios filósofos escolásticos. Pero ello muestra que sus tesis estaban bien vivas en la mente de los pensadores de dichas épocas. Por lo demás, el combate no fue posible sin acoger una parte importante de las tesis del filósofo. Se ha hablado por este motivo de un avicenismo latino. Gilson se ha referido a un agustinismo avicenizante, patente en diversos autores (por ejemplo, en Enrique de Gante). Según A.-M. Goichon, pueden distinguirse tres fases en la influencia ejercida por Avicena: (1) Desde la época de las primeras traducciones de Aristóteles *(ca.* 1130) hasta la reacción de Guillermo de Auvernia (alrededor de 1230); (2) Desde el decreto pontifical de 1231 que per-

mitió el estudio de Aristóteles (y, por ende, de sus comentaristas) hasta las compilaciones de Alberto el Grande (hacia 1250); (3) Desde 1253 —fecha de la aparición de *De ente et essentia,* de Santo Tomás— hasta la terminación de la síntesis tomista. A partir de estas últimas fechas la influencia de Avicena se ejerció sobre todo por medio de los comentaristas del Aquinate. No podemos extendernos aquí acerca de los puntos detallados en los cuales se refleja mejor la influencia del filósofo árabe. Recordaremos sólo que uno de los aspectos capitales de su doctrina más debatidos fue la teoría de la esencia (VÉASE) y la posición adoptada en la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia (v.). Como hemos visto en el artículo dedicado a esta última noción, autores como Guillermo de Auvernia, San Buenaventura, Santo Tomás y otros estaban muy próximos a Avicena al respecto. Y, como lo ha mostrado Gilson, aun la doctrina de Juan Duns Escoto, si bien no admite tal distinción, no puede ser entendida adecuadamente —cuando menos en lo que toca a la cuestión del carácter unívoco (VÉASE) del ser— sin considerar la doctrina avicenista sobre la esencia como latiendo en su trasfondo.

É. Gilson, "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* IV (1930), 74-107. — Íd., íd., *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales,* 1952. — R. de Vaux, O. P., *Notes et textes sur l'avicenisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles,* 1934 [Bibliothèque Thomiste, XX]. — A.-M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale,* 1944, 2a ed., 1951, págs. 92-3.

AVIDYÀ. Véase MAYA.

AXIOLOGÍA. Véase VALOR.

AXIOMA. Un significado originario del término "axioma" (ἀξίωμα) es *dignidad.* Por derivación 'axioma' significa "lo que es digno de ser estimado, creído o valorado". Así, en su acepción más clásica el axioma equivale al principio que, por su dignidad misma, es decir, por ocupar un cierto lugar en un sistema de proposiciones, debe ser estimado como verdadero. En los An. *post.* (I, 2, 72 a 19 ss.), de Aristóteles, el término 'axioma' tiene todavía este significado: los axiomas son para el Estagirita principios evidentes que constituyen el fundamento de toda ciencia. En tal caso los axiomas son proposiciones irreductibles, principios generales a los cuales se reducen todas las demás proposiciones y en los cuales éstas necesariamente se apoyan. El axioma posee, por así decirlo, un imperativo que obliga al asentimiento una vez es enunciado y entendido. En suma, Aristóteles define el αξίωμα como una proposición que se impone inmediatamente al espíritu y que es indispensable, a diferencia de la tesis, que no puede demostrarse y que no es indispensable. Los axiomas pueden ser llamados, pues, también nociones comunes, *communes animi conceptiones* (según la traducción que da Boecio de la expresión griega κοιναὶ ἔννοιαί) cuando presentó como axiomas enunciados del tipo siguiente: "Dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí", "El todo es mayor que la parte". *(Elementos,* I). Autores como Apolonio de Perga, *apud* Proclo) intentaron, sin éxito, probar esos axiomas de Euclides. Al no conseguirlo se tendió cada vez más a definir los axiomas mediante las dos notas ya antes apuntadas: primero, indemostrabilidad; segundo, evidencia. Las proposiciones que podían ser demostradas y no eran evidentes se llamaron *teoremas.* Y las que ni podían ser demostradas ni eran evidentes por sí mismas recibieron el nombre de *postulados* (como el postulado de las paralelas). Esta terminología tradicional no ha permanecido sin modificaciones. En efecto, está basada en gran parte en una concepción del axioma como una proposición "evidente" y, por lo tanto, está teñida de un cierto "intuicionismo" (en sentido psicológico) que no todos los autores admiten. El cambio en la terminología se ha impuesto desde el momento en que se ha rechazado que los axiomas fuesen *nociones comunes y* en que se ha visto que pueden elegirse diversos postulados, cada uno de los cuales da origen a un distinto sistema deductivo. Ello ha producido un primer efecto: atenuar y hasta borrar por entero la distinción entre axioma y postulado (VÉASE).

A estos cambios han contribuido sobre todo la matemática y la metalógica contemporáneas. Éstas distinguen entre axiomas y teoremas. Los primeros son enunciados primitivos (a veces llamados también *postulados)* aceptados como verdaderos sin probar su validez; los segundos son enunciados cuya validez se somete a prueba. Axiomas y teoremas son, por lo tanto, elementos integrantes de todo sistema deductivo. Por lo usual, la definición del concepto de teorema requiere el uso del concepto de axioma —así como el uso de los conceptos de regla de inferencia y de prueba—, en tanto que el concepto de axioma es definido por enumeración. Así, los axiomas del cálculo sentencial se definen dando la lista de tales axiomas; los del cálculo cuantificacional elemental, dando la lista de sus axiomas, y así sucesivamente.

Podemos decir, pues, que ha habido dos distintas orientaciones en la concepción de los axiomas. Una de estas orientaciones destaca la intuitividad y autoevidencia de los axiomas; la otra destaca su formalidad e inclusive elude adscribir a ningún axioma el predicado 'es verdadero'. Esta última orientación, usualmente llamada formalista (en sentido amplio), es la que más se ha impuesto hoy día. En esta conexión se ha hablado, especialmente desde Hubert, de la axiomatización de la matemática, y en general de la axiomatización de las ciencias. La axiomatización es equivalente a la formalización y lo que hemos dicho sobre ésta puede, por consiguiente, aplicarse a aquélla. Ahora bien, dentro de la misma concepción formalista se han sostenido diferentes puntos de vista. Algunos autores han interpretado los axiomas en un sentido convencionalista o bien pragmatista. Otros han usado para su interpretación conceptos de índole más "intuitiva", aunque sin recurrir a la evidencia en sentido clásico. Otros han tomado posiciones intermedias, según las cuales los axiomas tienen un carácter ideal-formal que permite superponerlos a proposiciones reales, pero sin que expresen el aspecto conceptual (en sentido clásico) de estas proposiciones. Una tesis sostenida con mucha frecuencia ha sido la que ha consistido en considerar los axiomas como *cercanos* a las hipótesis. Como señala Ferdinand Gonseth, defensor de esta opinión,

"el axioma de geometría, lo mismo que el de lógica, eran considerados antaño como una verdad a la vez indemostrable y necesaria. Hoy día no se vacila en tratar a los axiomas de enunciados hipotéticos. Los propios sistemas axiomáticos son definidos a veces como sistemas hipotético-deductivos. Sin intentar hacer del axioma un enunciado arbitrario —lo que sería llevar las cosas al absurdo— hay que admitir que el método axiomático nos ha restituido una cierta libertad respecto al axioma: la libertad de admitirlo, de rechazarlo, de sustituirlo por otro enunciado, etc.". Con lo cual "si el axioma ha perdido algo de su necesidad respecto a la hipótesis, ésta ha adquirido una cierta realidad frente al axioma".

Algunos pocos autores han distinguido entre un aspecto analítico y un aspecto sintético de los axiomas. En este último caso se ha declarado que los axiomas no tienen una pura forma; poseen una cierta "materia" y son llamados por ello "axiomas regionales". Esta concepción, de origen fenomenología), no es aceptada, sin embargo, por los que han seguido considerando la noción de axioma desde un punto de vista estrictamente lógico-formal.

Kant ha llamado *axiomas de la intuición* a aquellos principios sintéticos del entendimiento puro correspondientes a la categoría de cantidad, y cuya fórmula general es la siguiente: "Todas las intuiciones son cantidades extensivas" (2ª ed. de la *Crítica de la razón pura)* o "Todos los fenómenos son, por su intuición, cantidades extensivas" (1ª ed.). Kant entiende por cantidad extensiva "aquella en la cual la representación de las partes hace posible la del todo". Tal condición de la representación se aplica tanto al espacio como al tiempo, pues ninguna parte de un momento o de otro puede representarse sin trazarse en el pensamiento o reproducirse sucesivamente. El principio mencionado es un principio trascendental de la ciencia matemática y mediante el mismo —dice Kant— pueden aplicarse las matemáticas puras con toda precisión a los objetos de la experiencia. Los axiomas de la intuición constituyen el primer grupo de principios del entendimiento puro, a los que siguen las anticipaciones de la percepción (véase ANTICIPACIÓN), analogías de la experiencia (véase ANALOGÍA) y postulados del pensamiento empírico en general (véase POSTULADO), de acuerdo con la referencia de Kant a la tabla de categorías y, en última instancia, a la clasificación de los juicios para toda dilucidación de la analítica de los principios.

Referencias al concepto de axioma La la axiomática se encuentran en mayor parte de textos lógicos citados en la bibliografía de LOGÍSTICA. Además: D. Hubert, "Axiomatisches Denken", *Mathematische Annalen,* LXXVIII (trad. esp.: "El pensamiento axiomático", *Revista matemática hispanoamericana,* I [1919], 14-24). — F. Gonseth, *Les mathèmatiques et la réalité. Essai sur la méthode axiomatique,* 1936. — Íd., íd., *L'Edification axiomatique* (t. III de *La géométrie et le problème de l'espace,* 1937). — J. H. Woodger, *The Axiomatic Method in Biology,* 1937. — J. Cavaillès, *Méthode axiomati que et formalisme,* 1938. — Hao Wang, "Quelques notions d'axiomatique", *Revue Philosophique de Louvain,* LI (1953), 409-443. — R. Blanche, *L'axiomatique,* 1955. — J. Hadamard y A. D. Alexandrov, *Las definiciones axiomáticas en las mate máticas,* 1956 (Suplementos del Se minario de problemas científicos y fi losóficos, N° 6, México). — Leon Henkin y Patrick Suppes, eds., *The Axiomatic Method, with Special Refe rence to Geometry and Physics,* 1959 (Proceed. of Int. Symp. Univ. of Calif. Berkeley, 26-XII-1957-4-1-1958). — Arpad Szabó, "Was heisst der mathematische Terminus αξίωμα ,*Mai,* XII (1960), 89-105. — Heinrich Scholz, "Die Axiomatik der Alten", *Blätter für deutsche Philosophie,* IV (1930-1931), 259-78, reimp. en la obra de Scholz, *Mathesis universalis, Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft,* 1961, ed. H. Hermès, F. Kambartel y J. Ritter, págs. 27-44. — Evandro Agazzi, *Introduzione ai problemi dell'assiomatica,* 1962.

AXIOMATISMO. Véase AXIOMA, MATEMÁTICA.

AYER (ALFRED JULIUS) nac. (1910) en Londres, profesor en la Universidad de Londres (1946-59) y en la de Oxford (desde 1960), defendió en su primera obra sobre el lenguaje, la verdad y la lógica, las tesis capitales del positivismo (VÉASE) o empirismo (v.) lógicos, en particular la doctrina estricta de la verificación (v.), la separación completa entre enunciados lógicos (tautológicos) y enunciados empíricos, la imposibilidad de la metafísica (v.) por constituir un conjunto de pseudo-proposiciones, es decir, de enunciados que no pueden ser ni verificados empíricamente ni incluidos dentro del cálculo lógico y, finalmente, la necesidad de reducir la filosofía al análisis (v.). En la segunda edición de la mencionada obra, Ayer sometió algunas de las citadas tesis a revisión. En particular sucedió esto con el principio de verificación, que admitió no solamente en un sentido "fuerte", sino también, y sobre todo, en un sentido "débil", proporcionando, por consiguiente, un criterio más "liberal" del mismo. Sometió asimismo a revisión su tesis de lo *a priori* (v.) como puramente analítico-tautológico y, finalmente, insistió en los problemas que plantea el conocimiento empírico. Estos últimos problemas le condujeron en su obra sobre las bases del conocimiento empírico a un examen a fondo de los datos de los sentidos *(sense-data; véase* PERCEPCIÓN) con la conclusión de que no se trata de estados mentales, pero tampoco de modificaciones de ninguna substancia, física o biológica. Por el contrario, tales substancias —cosas materiales, conceptos mentales, etc.— deben ser entendidas en función de los mencionados datos. Esto desemboca en una concepción fenomenista (véase FENOMENISMO) análoga a las posiciones neutralistas de la filosofía a comienzos del siglo xx, pero apoyada en el análisis lógico y evitando tanto el realismo como el idealismo. Las influencias de Hume se hacen patentes en el análisis en cuestión, especialmente en lo que toca al problema de la causa (VÉASE). Este problema es uno de los más considerables para una teoría fenomenista, pero Ayer señala que, no obstante las dificultades planteadas al respecto, el fenomenismo puede afrontarlo mejor que ninguna otra doctrina. En su lección inaugural en Oxford sobre "filosofía y lenguaje" Ayer considera que la filosofía oxoniense del "lenguaje corriente" no es, ni es deseable que sea, una pura "filosofía lingüística", sino un análisis del lenguaje en tanto que describe hechos. De no ser tal, la filosofía lingüística se convertiría en un fin en sí misma o, mejor, en un medio que pretende-

ría pasar por fin. Pues la filosofía se debe interesar en las "fotografías" y no sólo en "el mecanismo de la cámara fotográfica". Por otro lado, la filosofía no debe ni tratar sólo de hechos, ni sólo de teorías, sino de los "rasgos arquitectónicos de nuestro sistema conceptual" en tanto que este sistema pretende describir o explicar hechos. Lo cual marca, como Ayer reconoce, un cierto "retorno a Kant", bien que a un Kant sin ninguna "antropología *a priori"*.

Obras: *Language, Truth, and Logic,* 1936, 2ª ed., 1946. — *The Foundations of Empirical Knowledge,* 1940. — *Philosophical Essays,* 1954. — *The Problem of Knowledge,* 1956 (trad. esp.: *El problema del conocimiento,* 1962. — *Privacy,* 1960 (separata British-Academy). — *Philosophy and Language,* 1961 (lección inaugural en Oxford, 1960). — *The Concept of a Person and Other Essays,* 1963.

AZAR. Vincent Cioffari *(op. cit. infra,* págs. 1-5) hace observar que el verso de Dante: *Demócrito che il mondo a caso pone (Inferno* IV 136) ha sido considerado por muchos autores como una errónea interpretación que el poeta dio a las doctrinas cosmológicas del ato-mista griego. Apoyándose en la autoridad de Eduard Zeller *(Phil der Griechen,* 12ª ed., I 789), algunos historiadores de la filosofía han puesto de relieve que en la cosmología democriteana se afirma que el universo se halla regido por el principio de necesidad. Ahora bien, puede verse en los autores antiguos (Aristóteles, *Phys.,* II 4; Cicerón, *De natura deorum,* I 24,66) que Demócrito había mantenido que la formación del cielo y de la tierra tiene lugar por un azar o, como escribió Cicerón, *"concursu quodam fortuito".* Puede, pues, hacerse remontar la idea filosófica de azar a los presocráticos. Algunos manifiestan que en Demócrito tal azar se refiere únicamente a la "necesidad ciega", con lo cual terminan por identificar el concepto de azar con el de fortuna (por lo menos en tanto que este último es equiparado a las nociones de hado o destino [VÉASE]). Esto equivale, además, a identificar el concepto de azar con el de completa ausencia de finalidad. Cioffari, por su lado, prefiere (apoyándose en el Estagirita y en varios comentaristas: Simplicio, Proclo, etc.) interpretar la noción democrítea de azar con la de ausencia de una causa eficiente definida.

Esta última noción se debe a Aristóteles *(Phys.,* II 5, 197 a 8: "Menester es que sean indefinidas las causas de lo que sucede por azar"). Pero el Estagirita no se adhirió por ello a las ideas de Demócrito. Por el contrario, las criticó por cuanto declaró absurdo que el cielo —que obedece a movimientos más regulares que ninguna de las cosas de la tierra— hubiese sido producido por azar o fuese algo en que suceden acontecimientos azarosos. El azar es algo que tiene lugar —cuando tiene lugar— en "las cosas terrestres" y especialmente en los acontecimientos humanos.

Aristóteles proporcionó el primer análisis detallado del concepto de azar en la historia de la filosofía occidental. Después de examinar los cuatro diferentes tipos de causas (material, formal, eficiente, final [véase CAUSA], el Estagirita se pregunta *(Phys.,* II 4. 195 b 30 sigs.) si hay otro tipo de "causa". Por lo pronto, parece haber otros dos tipos: el azar (αὐτοματον, traducido al latín por *casus]* y la suerte o fortuna (τύχη traducido al latín por *fortuna).* Ambos tipos de "causas" se refieren a clases de acontecimientos que se distinguen de los ordinarios por un rasgo preeminente: la excepcionalidad. Ni el azar ni la suerte tienen que ver con cosas que acontecen "siempre" o siquiera "la mayor parte de las veces". Pero el azar y la suerte son causas "reales", si bien expresan un tipo de causalidad por accidente *(causa per accidens).* Cuando un arquitecto de tez pálida o con dotes musicales construye una casa, el arquitecto es la causa directa (o una de las causas directas) de la Construcción de la casa. Pero el tener la tez pálida o el poseer dotes musicales son sólo causas accidentales de tal construcción. El arquitecto es necesario para la construcción de la casa, pero no es menester a tal fin que tenga la tez pálida o posea dotes musicales.

La distinción entre azar y suerte corresponde *grosso modo* a la distinción entre lo que sucede "accidentalmente" en los fenómenos naturales y lo que sucede "accidentalmente" en los asuntos humanos. El que sea accidental excluye que sea necesario. Pero no implica que sea absurdo o inexplicable. Común al azar y a la suerte es el hecho de designar acontecimientos (excepcionales) que tienen lugar cuando se entrecruzan series causales independientes. Cuando una ardilla se come una mazorca se han cruzado dos series causales: la serie "vida y movimiento de la ardilla" y la serie "crecimiento de la mazorca", produciéndose el acontecimiento excepcional e inesperado (pero no inexplicable) llamado *azar.* Cuando alguien se dirige al agora para marcar aceite y encuentra allí a alguien que le debía dinero y que le paga, el dirigirse al agora es la *causa per accidens* de la cancelación de la deuda. Dos series causales independientes —*A,* que va al agora con un propósito, *x;* B, que va al agora con un propósito, *y,* pero no siendo ni χ ni *y* "cobrar una deuda" y "pagar una deuda" respectivamente— se encuentran, produciéndose el acontecimiento excepcional e inesperado (pero no inexplicable) llamado *suerte* o *fortuna:* el pago de la deuda. Sin duda, hay mucho que debatir en ambos casos. Del primer ejemplo puede decirse que podría muy bien ocurrir que las ardillas comiesen normalmente mazorcas, por lo cual, de modo corriente, y no sólo excepcional, se produciría la destrucción de las mazorcas por las ardillas, en cuyo caso faltaría el elemento de excepcionalidad requerido. Del segundo ejemplo podría decirse que aunque el propósito χ fuese "cobrar la deuda", podría haber un mucho de suerte en el haberla cobrado efectivamente si B tuviese la tendencia a no cancelar las deudas.

El acontecimiento por suerte o fortuna tiene una característica que no posee el acontecimiento por azar: el que pudiendo ser el acontecimiento objeto de un propósito, tenga lugar, cuando menos en una de las dos series causales, sin propósito. La suerte es mayor cuando el que va al agora para mercar aceite no tiene en aquel momento el propósito de cobrar su deuda. Pero, una vez más, el hecho de haberla cobrado no es inexplicable ni misterioso. La suerte o fortuna —lo mismo que el azar— no son fundamentos irracionales de los acontecimientos, sino, como ha escrito Aristóteles, "privaciones": la suerte es una privación del arte, y el azar es una privación de la naturaleza *(Met.,* Λ 3.1070 a 8). Es lo que expresa Santo

Tomás en su comentario al Estagirita: *"Fortuna et casus sunt quasi defectus et privationes naturae et artis" (In Met. Aristotelis comm.).*

Las ideas de Aristóteles antes descritas fueron discutidas (y, en su mayor parte, aceptadas) por varios comentaristas antiguos (en particular por Simplicio). Pero un cierto número de autores tendieron a tratar la cuestión del azar —y especialmente de la suerte o fortuna— como idéntica, o cuando menos similar, a la del destino (VÉASE). Desde el punto de vista aristotélico, los conceptos de azar, suerte y fortuna son no sólo distintos del concepto de destino (o hado), sino hasta opuestos a él: los primeros conceptos describen acontecimientos contingentes; el último (o últimos), acontecimientos supuestamente predeterminados. Si se imagina que los acontecimientos llamados "azarosos" son, en rigor, consecuencia de una necesidad, ἀνάγκη , pero de una necesidad "pre-dicha" o "pre-establecida" mediante una cierta fuerza (personal o impersonal), el azar (o, mejor, la suerte o fortuna) será equivalente al destino, εἱμαρμένη, *fatum.* El destino será la "suerte" que le toque a cada cual (y hasta a cada "cosa") en un encadenamiento universal presentado con frecuencia popularmente en la imagen de la rueda cósmica ("la rueda de la Fortuna"). Estas ideas últimas coincidían con ciertas concepciones "populares" y a la vez se hallaban vinculadas a diversas representaciones metafísico-cosmológicas de las que hallamos ejemplos en los órficos y en Platón (donde la suerte o fortuna, τύχη aparece a veces ligada a la "oportunidad", καιρός [Leg.,709 B], y en parte en los estoicos. "La confusión de la Fortuna con el Destino [Hado], siempre a punto de emerger no bien establecida la oposición entre ambas, debía de ser destacada por los estoicos como algo de hecho, si no de derecho. La [idea de] trascendencia [defendida, entre otros autores, por Platón] había conseguido mantener las ideas aparte, si no para Dios, cuando menos para el hombre. Pero en la concepción estoica de la causalidad como algo inmanente y necesario ello no era ya posible. La Fortuna podía ser para los estoicos a lo sumo un elemento subjetivo, una comprensión deficiente o incompleta de la concatenación causal producida por el hado (véase CIOFFARI, *op. cit.* infra, pág. 45 [las expresiones entre corchetes son nuestras]). Nos hemos referido a varias ideas sobre el Destino como fundamento de la fortuna o suerte en el artículo sobre el primero de dichos conceptos (véase también PREDESTINACIÓN). Señalemos ahora únicamente que con la introducción del aristotelismo en Occidente, las distinciones propuestas por el Estagirita fueron nuevamente admitidas y elaboradas (por Alberto Magno y en particular por Santo Tomás de Aquino, quienes emplearon las expresiones *casus y fortuna* antes introducidas). Santo Tomás trató con detalle estas cuestiones en varios escritos; importantes al respecto son los siguientes textos: *Cont. Gent.,* I, 72, II, 92; III, 72, 74, 86, 92; S. *theol,* I. CIII; II. II, XCV; *In Met. Arist. comm.,* lec. iii; *In Phys. Arist.,* comm. II. lect. 7.

El problema del azar, especialmente en tanto que suerte o fortuna, fue ampliamente tratado durante el Renacimiento (por ejemplo, por Marsilio Ficino) tanto en textos filosóficos como literarios. Una nueva identificación de los conceptos de suerte o fortuna y destino se abrió paso, apoyándose en "tradiciones populares", en los estoicos y en ciertas especulaciones antropológico-cosmológicas. En la medida en que dominó, durante la época moderna, la idea de un encadenamiento causal estricto (cuando menos en los procesos naturales), los filósofos modernos mostraron escasa inclinación a ocuparse del problema nuevamente. Mas a partir del siglo XIX abundaron los análisis sobre el concepto de azar. Opiniones mantenidas al respecto han sido las siguientes: (2) Hay efectivamente azar en toda la realidad, tanto la natural como la social o histórica; (2) No hay azar en la Naturaleza, pero lo hay en la historia; (3) El azar no existe más que como un concepto; se mantiene que hay azar sólo porque se desconocen algunos elementos en el encadenamiento riguroso y universal de todos los fenómenos.

Entre los que han defendido la teoría de que hay realmente azar mencionamos a Peirce, Cournot, Boutroux, Emile Borel y François Meyer. Según Peirce, el azar *(chance)* es un principio real. Peirce considera el *tychismo* (afirmación del azar) como una de las grandes categorías cosmológicas, junto al *synechismo* (afirmación de la continuidad) y el *agapismo* (afirmación de la evolución). Cournot ha mantenido una doctrina sobre el azar semejante a la aristotélica. Según Cournot, hay dos tipos de series causales: las solidarias —que expresan el orden— y las independientes entre sí — que expresan el azar. — "Los acontecimientos producidos por la combinación o la coincidencia de otros acontecimientos pertenecientes a series independientes son los que se llaman acontecimientos fortuitos o resultados del azar" *(Essai* [Cfr. *infra],* t. I, pág. 51). Boutroux ha examinado el problema del azar en relación estrecha con la cuestión de la contingencia (VÉASE). Según Borel, la necesidad y el determinismo pueden ser afirmados de la realidad globalmente, pero no de las realidades en particular; cuanto más particular es una realidad, tanto más azarosa es. El azar puede tratarse mediante leyes estadísticas que tienden a convertirse, pero sin jamás lograrlo, en "leyes absolutas". Borel indica que las leyes deterministas expresan "el estado más probable". Para François Meyer (Cfr. *infra),* el universo en estado corpuscular, que obedece a leyes estadísticas de la mecánica cuántica, representa "el estado de menor probabilidad"; el universo "formado" representa "el estado de mayor probabilidad".

Actualmente se tiende a examinar la cuestión del azar en términos de probabilidad. Nos hemos referido al asunto en diversos artículos (véase especialmente INCERTIDUMBRE [PRINCIPIO DE] y PROBABILIDAD). El problema de la intención o falta de intención en el azar —que había desempeñado un papel tan importante en el pensamiento antiguo y en el medieval— no ocupa hoy día por lo común la atención de los filósofos. Sin embargo, el análisis de la noción de azar por Bergson tiene muy en cuenta el citado problema. Según Bergson, la idea de azar oscila entre la idea de causa eficiente y la de causa final sin detenerse nunca en ninguna de ellas. El azar no es un orden, sino la idea que tenemos de una situación y, por lo tanto, no puede entenderse sin mezclar a la idea de lo azaroso nuestra actitud expectante. De ahí ciertas confusiones en el examen de la noción de azar. Algunos califican de azaroso a lo que se opone a la intención cuan-

do la idea de azar es sólo "una intención vaciada de su contenido", un hecho que solamente adquiere sentido por su referencia al hombre. El azar no se opone a la intención, sino a la inversa: azar e intención son dos aspectos de una misma realidad, opuesta a lo mecánico. Si se cree, por ejemplo, que todos los hechos abrigan una intención, el azar queda aparentemente eliminado. Pero cuando se examina la cuestión con cuidado se descubre que el azar es la intención puramente formal. Si así no ocurriese, todo podría explicarse mecánicamente. La paradójica identificación de lo intencional con lo azaroso se debe a que ambos son resultado de una expectación.

D. Sztejnbarg *(op. cit. infra)* indica que hay cuatro grupos de significación del término "azar": (1) Significaciones relacionadas directa o indirectamente con el concepto de causa o el de ley natural; (2) Significaciones definidas en función del concepto de probabilidad o de dependencia estadística; (3) Significaciones que oponen el azar a la finalidad — siendo también variable la significación de este último concepto; (4) Significaciones que oponen lo fortuito a lo "esencial".

Las referencias a Aristóteles, Platón, Santo Tomás, etc., en el texto. — El libro de V. Cioffari es: *Fortune and Fate from Democritus to Thomas Equinas,* 1935 (tesis) [otras obras del mismo autor: *The conception of Fortune and Fate in the Works of Dante,* 1940; *Fortune in Dante's Fourteenth Century Commentators,* 1944 — ambas, monografías]. — Para Peirce; "The Doctrine of Chances", *Popular Science Monthly* (Marzo, 1878), reimp. en *Chance, Love, and Logic,* 1923, ed. M. R. Cohén, págs. 61-81. — Para Augustin Cournot: *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique,* 2 vols., 1951 (también: *Exposition de la théorie des chances et des probabilités,* 1843). Sobre Cournot: A. Darbon, *Le concept du hasard dans la philosophie de C.,* 1911, y Jean de la Harpe, *Du ordre et du hasard. Le réalisme critique d'A. C.,* 1936. — Para E. Borel: *Le hasard,* 1932 (trad. esp.: *El azar,* 1948). — Para F. Meyer: *L'accélération évolutive,* 1947 y *Problématique de l'évolution,* 1954. — Para Bergson: *L'évolution créatrice,* 1907, Cap. III. — Para D. Sztejnbarg: "Analiza projccia przypadku. Przyczinek do stownika filozoficznego", en *Fragmenty filozoficzne,* 1934, págs. 167-79; resumen por el autor en *Studia philosophica,* I (1935), 486-7. — Otras obras sobre el problema: W. Wildelband, *Die Lehre vom Zufall,* 1870. — John Venn, *The Logic of Chance,* 1876. — Léon Olle-Laprune, *Le hasard, sa loi et ses conséquences dans les sciences et la philosophie,* 1906. — Timerding, *Die Analyse des Zufalls,* 1915. — A. Lasson, *Über den Zufall,* 2ª ed., 1918. — G. Just, *Begriff und Bedeutung des Zufalls im organischen Geschehen,* 1925. — E. Stern, *Zufall und Schicksal,* 1926. — G. E. Spaulding, *A World of Chance, or Whence, Whither, and Why,* 1936. — J. Segond, *Hasard et contingence,* 1938. — Richard Hertz, *Chance and Symbol,* 1948. — Max Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance,* 1949 [Waynflete Lectures. Oxford, 1948]. — Pius Servien, *Hasard et probabilités,* 1949. — Íd., íd., *Science et hasard,* 1952. — Wilhelm von Scholz, *Der Zufall und das Schicksal,* 1959. — Las obras anteriores tratan de la cuestión del azar usualmente desde un punto de vista filosófico general, pero algunas de ellas tienen en cuenta dicha cuestión desde el punto de vista científico, y en particular consideran do la noción de probabilidad. La obra de A. W. Bankin, *Choice and Chance. A Libertarian Analysis,* 1960, tiene presente sobre todo la cuestión del azar en relación con la elección entre varias decisiones posibles. Hay que completar la bibliografía indicada con varias de las obras mencionadas en otros artículos, tales como CAUSA, CONTINGENCIA, DETERMINISMO, INCERTIDUMBRE (PRINCIPIO DE), INDUCCIÓN, LIBERTAD, PROBABILIDAD). — Para obras históricas (además de V. Cioffari, *supra),* véase Curt Leo von Peter, *Das Problem de Zufalls in der griechischen Philosophie,* 1910. — M. Julienne Junkersfeld, *The Aristotelian-Thomistic Concept of Chance,* 1945.